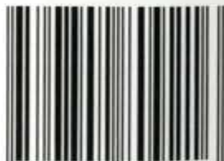
Cuando entre 1909 y 1910 llegaron a América Latina los primeros testigos del pentecostalismo, lejos estaban de suponer aquellos improvisados misioneros la magnitud que alcanzaría en pocas décadas el movimiento al que daban origen. No existen cifras confiables sobre la "población pentecostal" del continente, pero basta decir que la Iglesia Evangélica sería hoy una minoría imperceptible si no fuera por la presencia pentecostal.

No es posible entender al pentecostalismo latinoamericano sin tener en claro las características de su origen. Donald Dayton se ocupa de esta tarea, y lo hace con meticulosidad admirable. Por razones obvias, en su investigación no están presentes Latinoamérica ni la historia actual del movimiento pentecostal. Dayton trabaja en lo que sería la pre-historia del pentecostalismo latinoamericano. Sin embargo, el lector descubrirá que mucho de lo ocurrido en el pentecostalismo de América Latina sólo es comprensible a partir de aquellas raíces teológicas que aquí se analizan y que pueden sintetizarse en cuatro afirmaciones cristológicas: Jesucristo salva, sana, bautiza con el Espíritu Santo y viene otra vez. El aporte de Dayton en esta obra nos permite completar el cuadro que hasta ahora habían pintado a medias los historiadores y sociólogos del pentecostalismo.

DONALD W. DAYTON, reconocido a nivel mundial como uno de los estudiosos más destacados del pentecostalismo, es autor de varios libros y enseña en el Northern Baptist Theological Seminary de Chicago, Estados Unidos. **NORBERTO SARACCO**, pastor pentecostal argentino, es Director para América Latina de la Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos (FLET). Ambos son miembros de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

WM. B. EERDMANS PUBLISHING CO.
Grand Rapids/Cambridge

ISBN 0-8028-0921-9



NUEVA CREACION
BUENOS AIRES
GRAND RAPIDS

Dayton

Raíces Teológicas del Pentecostalismo

Raíces Teológicas del Pentecostalismo

NUEVA CREACION

Donald W. Dayton

RAICES TEOLOGICAS DEL PENTECOSTALISMO

por

Donald W. Dayton

Prefacio de Norberto Saracco

1991
NUEVA CREACION
BUENOS AIRES — GRAND RAPIDS
Y
WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY

filial de Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Mich. 49503

Nueva Creación, José Mármol 1734 – (1602)Florida
Buenos Aires, Argentina

Título de la obra en inglés:
Theological Roots of Pentecostalism.

52 Liberty St., Box 4167, Metuchen, NJ, 08840

Traducción de Elsa R. de Powell

Impreso en los Estados Unidos
Printed in the United States of America

Reprinted 1996

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Dayton, Donald W.
[Theological roots of Pentecostalism. Spanish]
Raíces teológicas del pentecostalismo / por Donald W. Dayton;
prefacio de Norberto Saracco; [traducción de Elsa R. de Powell].
p. cm.
Translation of: Theological roots of Pentecostalism.
Includes bibliographical references and indexes.
ISBN 0-8028-0921-9
1. Pentecostalism — History of doctrines. I. Title.
BR1644.D3918 1991
270.8'2 — dc20 91-9415
CIP

Contenido

Prólogo a la edición castellana vii

Prólogo xiii

I. Hacia un análisis teológico del pentecostalismo 3

II. Las raíces metodistas del pentecostalismo 17

III. El avivamiento noteamericano
de la perfección cristiana 37

IV. El triunfo de la doctrina del bautismo
pentecostal del Espíritu Santo 55

V. El surgimiento del movimiento de sanidad divina 77

VI. El surgimiento del premilenarismo 99

EPILOGO. El surgimiento del pentecostalismo 123

Notas 129

Indice de personas 157

Indice de temas 160

Indice biblico 163

Himnos de Gloria

1 El Aposento Alto

Old Time Power

H. W. CRAGIN — Actos 2: 4. — CHARLIE D. TILLMAN

1. En un a-po-sen-to al-to, Con u-ná-ni-me fer-vor,
2. Con es-truen-do de los cie-los Des-cen-dió la gran vir-tud;
3. Es-te gran po-der an-ti-guo Es del fiel ce-les-te don;
4. Dios es-tá res-ti-tu-yen-do Es-te gran Pen-te-cos-tés,

Cien-to vein-te es-pe-ra-ban La pro-me-sa del Se-ñor.
To-dos fue-ron bau-ti-za-dos Con el San to Es-pí-ri-tu.
Pro-me-ti-do a los cre-yen-tes De hu-mil-de co-ra-zón.
Y el Es-pí-ri-tu sus do-nes Nos re-par-te o-tra vez.

CORO

Dios man-da tu gran po-der, Dios man-da tu gran po-der,

Dios man-da tu gran po-der, A ca-da co-ra-zón.

Prólogo a la edición castellana

Cuando entre 1909 y 1910 llegaron a América Latina los primeros testimonios del pentecostalismo, lejos estaban de suponer aquellos improvisados misioneros la magnitud que alcanzaría en pocas décadas el movimiento al que daban origen. No contamos con cifras confiables sobre la «población pentecostal» del continente, pero basta decir que la Iglesia Evangélica sería hoy una minoría imperceptible si no fuera por la presencia pentecostal. Qué decir del futuro inmediato, cuando es evidente una creciente pentecostalización en la fe y práctica de los otros sectores del protestantismo. He aquí el riesgo y desafío de los cuales los mismos pentecostales no son conscientes.

Los orígenes del pentecostalismo en América Latina se remontan a la actividad de misioneros independientes que llegaron a estas tierras para compartir la «experiencia» del bautismo con el Espíritu Santo. No vinieron enviados como parte de una estrategia misionera denominacional, sino respondiendo a una inquietud personal o llamado divino (según sus propias explicaciones) originado en el momento de haber recibido el bautismo del Espíritu Santo. Esta experiencia carismática era tan importante para ellos que formaba parte del mensaje salvífico. Por ello, su actividad inicial estuvo dirigida tanto a no creyentes (entiéndase católicos), como a miembros de las distintas denominaciones protestantes.

En otros casos, como en Chile, la iglesia pentecostal no nació por la prédica de algún misionero, sino por la búsqueda, de parte de ciertos líderes, de la vivencia pentecostal que irrumpía en otras latitudes.

Más allá de las peculiaridades que podemos encontrar en la historia de cada país, hubo un denominador común: la experiencia del bautismo con Espíritu Santo como algo separado de toda otra obra de gracia y perfectamente identificable a través de señales externas como la glosolalia. Este fenómeno con antecedentes cercanos en el siglo XIX, como bien nos muestra Dayton, se esparció como reguero de pólvora por Estados Unidos y el centro y norte de Europa en la primera década de este siglo. Desde allí llegó a América Latina.

Es imposible entender al pentecostalismo latinoamericano sin tener en claro las características de su origen. Entre ellas se destacan dos:

1. El valor de lo personal e individual por encima de lo estructural o denominacional.

2. El valor de la experiencia espiritual por encima de la articulación teológica. Ambos factores se hallan tan íntimamente relacionados entre sí que se podría hablar de una relación de tipo circular. Es decir, uno es a la vez causa y efecto del otro. La experiencia legitima el rol de quien la vive, mientras que por ello se constituye en el receptor de nuevas experiencias. La autoridad deviene de algo que está más allá de toda estructura y por lo tanto la fidelidad está dirigida a la fuente de autoridad y no a las mediaciones humanas de ella. Los pioneros pentecostales que llegaron a América Latina respondían a una misión personal arraigada en una experiencia espiritual. Por ello no plantaron una denominación, sino grupos aislados unos de los otros, identificados con sus fundadores, con trasfondos denominacionales, gobiernos eclesiásticos y teologías distintas, que tenían en común una misma experiencia espiritual.

En realidad, en los países de origen el pentecostalismo naciente compartía la misma confusa variedad. Pero en ellos el proceso de estructuración fue más rápido. Surgieron entonces las grandes denominaciones pentecostales, con las cuales las pequeñas iglesias de América Latina trataron de vincularse. En algunos casos la iniciativa partió desde Estados Unidos o Europa; en otros, desde las iglesias latinoamericanas. A las unas las movía su pretensión hegemónica, a las otras la búsqueda de reconocimiento y estabilidad.

No fue sino hasta fines de la década de los cincuenta que el pentecostalismo latinoamericano comenzó a tener una presencia significativa e inició su etapa de crecimiento permanente. Ciertamente no fue casual que esto coincidiera con la crisis de los gobiernos populistas y la formación del proletariado urbano. Quizás por haber nacido entre negros y mujeres, o por haber llegado de la mano de inmigrantes, el pentecostalismo echó raíces en medio de los desesperanzados y desposeídos. No fue una opción misionera artificial sino una simple realidad existencial. No optaron por ser pobres: eran pobres. Desde esta condición de vida millones encontraron un camino para articular su fe y sus esperanzas. ¿Por qué en y a través del pentecostalismo? La respuesta es compleja.

No desconocemos los intentos de explicación que se han esbozado, la mayoría de ellos desde una perspectiva sociológica o de la fenomenología de la experiencia religiosa. Sin embargo, tales acercamientos no son suficientes y la mayoría de ellos no logra entender la cuestión fundamental ni responder la pregunta del porqué se ha dado este fenómeno masivo en el pentecostalismo. Las causas que comúnmente se esgrimen

(liturgia, pertenencia de clase, capacidad movilizadora, mensaje escapista, comunidad de refugio, etc.), podrían aplicarse a otros grupos religiosos y sólo revelan ciertas facetas de la realidad.

Donald Dayton nos propone aquí un acercamiento distinto al fenómeno pentecostal: discernir las raíces teológicas que le dieron origen. Por razones obvias, en su investigación no están presentes Latinoamérica ni la historia contemporánea del movimiento pentecostal. Dayton trabaja en lo que sería la *pre-historia* del pentecostalismo latinoamericano. Una aproximación superficial a su investigación podría llevarnos a preguntar: ¿Qué tiene que ver esto con nosotros? ¿No es, acaso, diferente el pentecostalismo norteamericano y europeo que el latinoamericano? ¿No deviene esa diferencia de los modos de inserción en contextos distintos? Si miramos atentamente descubriremos que mucho de lo ocurrido en el pentecostalismo de América Latina sólo es comprensible a partir de aquellas raíces teológicas.

El trabajo de Dayton tiene la virtud de sintetizar en cuatro afirmaciones cristológicas las raíces teológicas comunes a toda Iglesia que se llama pentecostal: Jesucristo como *salvador*, *bautizador* con el Espíritu Santo, *sanador* y *rey* que vendrá otra vez. Más allá de los matices propios de cada contexto o de los énfasis peculiares, siempre subyacen estos temas como un denominador común. Los pentecostales los llaman «el evangelio cuadrangular» o «el evangelio completo». Como bien muestra Dayton, no son patrimonio exclusivo de los pentecostales ni han sido inventados por ellos, pero la manera de interrelacionarlos en su fe y práctica, sí les pertenece. No son meras proclamaciones doctrinales sino experiencias de vida. La mayoría de los pentecostales no sabría siquiera cómo explicarlos articuladamente pero sí darían testimonio de su veracidad a partir de sus vivencias personales. He aquí la clave hermenéutica del pentecostalismo: *Jesús salva, bautiza y sana porque me ha salvado, bautizado y sanado a mí.*

Puestas a funcionar en el contexto de las masas desposeídas y necesitadas de América Latina, estas doctrinas adquieren un valor particular. El evangelio es vivido en la radicalidad de su poder liberador y humanizador. Los abordajes psicológicos y sociológicos al pentecostalismo han desestimado o mal entendido tal dimensión. Por lo general se lo describe como una «religión de escapismo» donde sus integrantes piensan más en el cielo que en los problemas concretos de la tierra. Hace algo más de veinte años Christian Lalive d'Epinay lo llamó el «refugio o cielo (en su versión inglesa) de las masas». El error de tales interpretaciones radica en que no han sabido discernir el papel de protesta que tiene cierta him-

nología y liturgia pentecostal. Una forma de subversión es negarles poder y autoridad a los dioses de este siglo.

De igual manera carece de importancia cuestionar la doctrina pentecostal de la sanidad divina a partir de negar la posibilidad del milagro, como lo hace cierta crítica liberal, o de aducir que tales manifestaciones sobrenaturales quedaron confinadas a los primeros años del cristianismo, como lo hace cierta teología conservadora. La negación de lo sucedido no lo anula; sólo lo deja sin explicar. Al igual que el ciego del evangelio, la respuesta de un pentecostal será: «sólo sé que antes era ciego y ahora veo». Para un teólogo tal explicación no es suficiente; para millones de latinoamericanos la sanidad divina ha sido y es la única posibilidad de acceso a la salud.

Vemos, entonces, que las doctrinas cardinales del pentecostalismo se encarnaron en las situaciones particulares del continente, confluyendo en esa síntesis única que es el movimiento pentecostal latinoamericano. El aporte de Dayton, en este trabajo, nos permite completar el cuadro que hasta ahora habían pintado a medias los historiadores y sociólogos.

Cabe preguntarnos si el pentecostalismo contemporáneo refleja las raíces teológicas y sociológicas que le dieron origen y han contribuido a su crecimiento. En un aspecto diríamos que sí, pues lo que hemos descripto hasta aquí continúa vigente. Al mismo tiempo, han emergido otras facetas que nada tienen que ver con su historia pero que determinan su imagen actual. Continuando con el vocabulario botánico, no serían «raíces» sino «injertos», pero la savia de ambos ha producido un nuevo fruto. Quizás la de mayor efecto sea aquella teología que ha vinculado las bendiciones al progreso económico, identificando los valores de la sociedad de consumo con los del reino de Dios. Su punto de partida tiene que ver con la fe en un poder de Dios capaz de transformar cualquier situación adversa, incluso la económica. La creencia en un Dios de poder al servicio del hombre no es nueva entre los pentecostales. Pero la manera en que esto se ha desarrollado a partir de la década de los setenta en Estados Unidos ha introducido elementos nuevos que entran en conflicto con la tradición pentecostal, aunque son aceptados acríticamente. Dayton nos recuerda que la vertiente más importante del pentecostalismo está en los movimientos de santidad que se remontan al siglo XVIII y llegan a su máxima expresión en el XIX. Una de las manifestaciones externas de la teología de la santidad era el estilo de vida austero. No obstante ello, el pentecostalismo norteamericano, movido por las enseñanzas de algunos de sus evangelistas más famosos, ha revertido esta tendencia y aceptado una relación causa-efecto entre bendición y riqueza. Tal pensamiento cabe perfectamente en una sociedad de opulencia y religiosidad que necesita un justificativo teológico a su carrera desenfrenada por la posesión de bienes materiales. Esto nos plantea, desde América Latina, un doble problema. Por un lado, las iglesias y sus miembros tratan de reflejar un estilo de opulencia para demostrar que cuentan con la bendición divina. Por otro lado, se acepta ingenuamente el correlato político-ideológico que sirve de sustento a este tipo de sociedad.

El pentecostalismo latinoamericano está asumiendo, en su mayoría, esta manera de ser. Ciertamente, como ya lo hemos dicho, no responde a una mera cuestión de imagen, sino a una radicalmente nueva concepción de la fe y su eficacia. Plantea una forma de paraíso terrenal que aparece como un espejismo para millones que se debaten diariamente entre el hambre y la miseria. Las implicaciones son eclesiológicas, teológicas y misionológicas. Estamos asistiendo a la constitución de un pentecostalismo de clase media que deja la periferia de los pueblos y ocupa para sus templos los mejores lugares de la ciudad. A diferencia de lo ocurrido en Estados Unidos o Europa, este movimiento no acompaña al movimiento de la sociedad. En este caso, el nuevo pentecostalismo representa un modelo de sociedad que está más allá de las posibilidades de su contexto. ¿Hasta dónde podrá distanciarse?

La predicación y el énfasis sobre la teología de la prosperidad, que acabamos de mencionar, han relegado a un segundo plano una de las raíces fundamentales del pentecostalismo, el bautismo con el Espíritu Santo. Investigaciones recientes en iglesias pentecostales demuestran que menos de un 40% de sus miembros dice haber recibido el bautismo con el Espíritu Santo con la evidencia de hablar en lenguas. A simple vista podría suponerse que no tiene por qué una cosa haber afectado a la otra. Podría aducirse también, desde una perspectiva no pentecostal, que estamos asistiendo al desmoronamiento de una creencia equivocada. No es este el lugar para un debate teológico al respecto, pero nuestra hipótesis es que se ha producido un cambio cualitativo que va de una espiritualidad individualista a una historicidad materialista de la experiencia religiosa.

También han sido afectadas, y por las mismas razones, las consecuencias prácticas de la escatología pentecostal. Dayton demuestra cómo la creencia en la pronta venida premilenaria de Jesús era parte de las raíces teológicas del pentecostalismo. Otros, como Anderson y Faupel, a quienes el mismo Dayton cita, dirán que tal doctrina es parte integral del mensaje pentecostal. El sentido de urgencia que tal escatología supone ha sido aceptado como una de las causas del crecimiento de la Iglesia Pen-

tecostal. Sin embargo, esto ha variado en las últimas décadas. No ha habido un cambio en el contenido de la doctrina, pero sí en su énfasis. Ya no aparece como tema permanente ni es usada para presionar hacia la fe a los inconversos. Hoy el argumento pasa por lo que Dios hace aquí y ahora por el ser humano. No se apela al paraíso futuro como alternativa de la realidad adversa, sino a un presente paradisíaco. Es interesante notar la paradoja de que el movimiento religioso cristiano contemporáneo al que más se lo ha acusado de escapista ha llegado a ser el más preocupado por lo terrenal, aunque camuflado en lenguaje y actitudes difíciles de desentrañar.

Las raíces de las que habla Dayton no son el producto de una serie de afirmaciones teológicas elaboradas como un credo. No hay en el pentecostalismo un origen teológico puntual y preciso. Por el contrario, nos habla de caminos diversos, algunos de ellos transitados por más de un siglo, que confluyeron dando sostén y marco a una experiencia religiosa. Es importante, sin embargo, reconocer que el proceso no se detuvo la noche de fin de año del 1900 en Topeka, Kansas. Siguió en lo que va del siglo XX enriqueciéndose y modificándose. En presencia de un movimiento tan dinámico como el pentecostalismo latinoamericano –o, para ser más exactos, los pentecostalismos latinoamericanos– podríamos preguntarnos una vez más si sus raíces son las mismas que menciona Dayton. En parte sí, porque aquellas son también las nuestras, pero no todas. El nos dirá en su conclusión que una cosa es el desarrollo histórico y otra las raíces que lo originan. Es cierto, pero no podríamos reconocer al pentecostalismo latinoamericano sólo a partir de las raíces que Dayton muestra. ¿Qué de las vertientes litúrgicas autóctonas, o del trasfondo católico romano y su religiosidad popular, o de los ingredientes africanos en el Brasil? Tampoco podemos entender nuestros pentecostalismos sin saberlos ligados a aquellas teologías que Dayton desarrolla.

La obra de Dayton en las páginas que siguen no es un viaje en el túnel del tiempo. Es una invitación a conocer las corrientes que dieron origen a la denominación cristiana que más influencia tiene en este siglo. A pentecostales y no pentecostales debe hacernos reflexionar sobre las raíces que estamos preparando para la iglesia del mañana.

Norberto Saracco
Buenos Aires, agosto de 1990

Prólogo

Los estudiantes que tienen dificultades con las fechas de acontecimientos históricos suelen alegrarse cuando leen acerca del pentecostalismo en Norteamérica. Una forma de entender esta historia es considerarla como un acontecimiento que «irrumpió» durante un servicio de sanidad en Topeka, Kansas; allí se escuchó a una tal señorita Agnes Ozman «hablar en otras lenguas», tal como lo hicieron los discípulos de Jesús el primer día de Pentecostés cristiano. Este moderno acontecimiento tuvo lugar la víspera de año nuevo, en 1900. El grupo que rodeaba a la señorita Ozman y la escuchó hablar se volvió a reunir al día siguiente, la primera mañana del flamante siglo XX. En estos términos, es fácil entender el pentecostalismo, precisamente como un fenómeno del siglo XX.

Desde la misma perspectiva, este libro trata acerca del siglo XIX, ya que allí se da la prehistoria del ahora conocido Movimiento Pentecostal que se extiende por todo el mundo cristiano y atrae tanta atención. Naturalmente, toca al autor demostrar que este movimiento contemporáneo es más complicado que si se tratara simplemente de ese asombroso remolino que agitó las hojas de la pequeña ciudad de Topeka, y del que surgieron después otras maravillas. A Dayton le interesan las hojas –si me está permitido usar esta metáfora– y también lo que está por detrás de ellas, es decir, los árboles y las raíces. Nos muestra que hay muchas clases de arboledas, árboles y hojas, sin siquiera alejarse de los acontecimientos ocurridos durante el cambio de siglo.

Pero no sería justo ni apropiado decir que hasta ahora nadie ha notado ni la prehistoria ni la historia de este movimiento. Charles Edwin Jones publicó en 1974 una obra con 7.338 referencias, titulada *Guide to the Study of the Holiness Movement* (Guía para el estudio del Movimiento de la Santidad), y luego dejó otra pista en 1983, con su obra *A Guide to the Study of Pentecostalism* (Guía para el estudio del pentecostalismo). Aunque allí agrega 9.883 referencias, Dayton afirma que «estas bibliografías no son, por supuesto, completas...» Esto sugiere, sin embargo, que el movimiento es uno de los fenómenos más registrados y mejor preservados dentro del cristianismo moderno.

¿Por qué, entonces, ha pasado tan inadvertido? Una opinión que podría aventurarse es que la mayoría de los seres humanos, la mayoría

de los norteamericanos, la mayoría de los historiadores, y aun de los historiadores de la religión norteamericana, jamás ha leído ni uno solo de estos miles de datos. Hasta hace poco, digamos una generación atrás, se veía al pentecostalismo como un movimiento de analfabetos, «desequilibrados», «ignorantones», «taumaturgos», o «fanáticos bochincheros», que estaban al margen de la cultura; quedarían allí, sin requerir ni tampoco dejar literatura de importancia. Todo eso ha cambiado. El pentecostalismo se ha extendido como agente de crecimiento cristiano en Africa al sur del Sahara, crecimiento que podría convertirse en el foco más numeroso de esta generación, al menos en el cristianismo protestante. El pentecostalismo está en vigor dondequiera que el cristianismo crece. En Norteamérica ha penetrado hacia el norte, a partir de sus enclaves iniciales en el centro y el este de las regiones sureñas. Los bisnietos de los fundadores sostienen programas multimillonarios de televisión y casas editoriales, y son ahora figuras conocidas para los trece millones o más de televidentes que siguen los programas de la «iglesia electrónica». Desde mediados de la década del sesenta no sólo han mejorado su imagen y apariencia, al punto de que ya no son adecuadas las «teorías sobre marginalidad» para explicar el fenómeno (como lo sugiere apropiadamente Dayton), sino que ahora son la clase media-alta no carenciada del catolicismo y algunos sectores del protestantismo tradicional los que tienen movimientos pentecostales de importancia.

A medida que el movimiento extendía sus brazos y crecían sus conexiones haciendo que el fenómeno se volviera más visible, también crecía la curiosidad. En este escenario se presentó Donald W. Dayton, cuya biblioteca personal de 4.000 títulos sobre el tema le dio una ventaja inicial. Esto, más su trabajo bibliográfico anterior, le brindaron otro impulso importante. La Facultad de teología de la Universidad de Chicago no podía menos que agradecer que alguien con su trasfondo, conocimiento y capacidad los ayudara a explicar este movimiento de tanta importancia. El haber trazado su prehistoria es uno de los resultados de este esfuerzo. Servirá para desmitificar y tal vez volver a mitificar la visión del mundo de la mayoría de los no pentecostales que lean el libro.

Los cristianos pentecostales también encontrarán razones para consultar esta obra. Algunos de ellos, observa Dayton, no quieren realmente tener historia: son cristianos llenos del Espíritu que sostienen, entre otras cosas, que este Espíritu simplemente descendió sobre sus antecesores después de diecinueve siglos relativamente tranquilos, casi de la misma manera en que descendió en el Pentecostés original. Si es así, estudiar algo que hubiera sucedido con anterioridad a este descenso del

Espíritu, o (como se verá con mayor claridad en las páginas siguientes) antes de que ocurriera esta experiencia de la «lluvia tardía», no resultaría pertinente, y restaría al carácter milagroso del derramamiento. Pero como se ve claramente por la lectura de este libro, no les queda otra alternativa que aceptar que ya había llamas iniciales antes de que se extendiera el fuego, y que ya había raíces antes de que se cosecharan los frutos. Porque Dayton posee tan vasta información y muestra tanto respeto, no podrían haber elegido un historiador más a su favor, sin que por ello pierda su actitud crítica.

El pentecostal ahistórico terminará viéndose a sí mismo como otros lo ven. Esto es, verá sus raíces como parte de la tradición wesleyana, ya que se nutre principalmente de la doctrina de la salvación de John Wesley, y de otros aspectos del movimiento de reforma nacido en suelo anglosajón. Por supuesto, no son todos, ni cualquier wesleyano. Los que tienen peso aparecen como parte de un momento y un contexto específicos. Y aquellos que Dayton demuestra como determinantes tienen estampado un sello de «norteamericano». También hace notar en el desarrollo del tema su idea original de que entra en juego un cierto tipo de «perfeccionismo».

Muy rápidamente uno advierte que el pentecostalismo es mucho más y en realidad algo distinto de «hablar en lenguas». Dayton demuestra que al menos cuatro elementos —salvación, sanidad, bautismo en el Espíritu Santo y la segunda venida de Cristo— se fusionan en sus fundadores. Logra poner en evidencia que estos cuatro elementos juntos forman un todo con su propia lógica interna. Tirar de una hebra altera las demás y también el todo, y Dayton las trabaja y entreteje elaboradamente a todas juntas. La lógica se sostiene. Estas personas no eran unos ignorantones incoherentes, dominados por el éxtasis. Trataban de confirmar sus experiencias, y aunque no llegaban a concordar entre sí —el libro de Jones enumera una lista de decenas de denominaciones que surgieron a partir de esos comienzos—, al menos podían no estar de acuerdo con quienes quedaban enteramente fuera de su lógica.

Suele suceder que miembros de diversos movimientos se sienten ofendidos por los esfuerzos académicos «reduccionistas», vale decir, con teorías o métodos que les dicen, y le dicen al mundo, que no son «más que» esto o aquello. Los pentecostales no quieren ser «nada más que» gente carenciada que busca ser más favorecida por Dios por afirmar que tiene el Espíritu. No son ni quieren ser «nada más que» gente marginada que necesita un espacio en la sociedad. No son «nada más que» personas con traumas psicosexuales o confusiones teológicas. Es posible,

por supuesto, hacer juicios de carácter social y psicológico para completar un estudio sobre el pentecostalismo, del mismo modo que sería útil para un estudio de la rama «alta» del anglicanismo o de cualquier otro movimiento. Pero el pentecostalismo es «algo más», y ese algo más incluye la teología que aquí se expone.

Uno podría decir de Dayton, como él lo dice de Jones, que su libro no está «completo», y que no «completa» los libros de Jones. Sin embargo, se trata de un trabajo de importancia, sin el cual comentaristas futuros del pentecostalismo no podrán hacer un encuadre inteligente de los hechos. Nuevamente tenemos aquí una contribución acerca de la teología y de los movimientos populares en el cristianismo, bajo la óptica de un estudioso. Los pentecostales hacen bien en señalar la importancia de Dayton. Probablemente lo llamarían —y sin duda lo harán si es que se muestran perceptivos y lúcidos— otra «bendición» de los últimos días.

Martin E. Marty,
Universidad de Chicago

RAICES TEOLOGICAS DEL PENTECOSTALISMO

El Evangelio Cuadrangular

A. S. M. COPYRIGHT, 1935, BY ECHO PARK EVANG. ASS'N. AIMEE SEMPLE McPHERSON.

1.Con el Men-sa-je Cua-dran-gu-lar del li-bro de Dios, ... Ha-blan-
2. El es-tan-dar-te hoy des-ple-gad, Huestes del Señor, ... Con la
3. Con el es -cu -do la I-gle-sia va Cristo el Se-ñor. . . . . Por sus
4. Ha-cia los montes con fe mi-rad, con gozo cantad. . . . . Y re-

doa to-dos de Je - su-cris-to, el hijo de Da-vid. . . . . .Que-bran-ta-do
po-ten-cia ya re -ves-ti-dos del Santo Espí-ri-tu. . . . . Rey de Reyes,
he -ri -das fuimos sa-na-dos, libe-ra-ción nos dio. . . . . . A los caídos
ci -bid al gran rey que vie-ne en gloria proclamad. . . . . .Co-mo el á-gui-

fue por mí, muriendo en la cruz. . . . . Gran Redentor, Glo-rio-so
el Se-ñor, el León de Ju-dá. . . . . Su gran poder Su i-gle-sia re-
le-van-tó, al do -lor venció. . . . . Trae al Se-ñor tus en-fer-me-
la a reinar, pronto vol - ve -rá. . . . . Des-cen-de-rá ves- ti -do de

CORO

Cristo, Je-sús el Sal-va-dor.
ci - be ya la vic- to - ria va.
da-des, a - quí sa -nan-do va.
gloria, ho-nor y ma -jes -tad.

Es el Cua-dran-gu-lar, el Cuadran-

gu-lar, El E - van -ge -lio de po-der (de poder) Je sús sal-

va, bau -ti - za y sa -na ; Jesucristo rei - na - rá (El rei -na-rá).

CAPITULO I

Hacia un análisis teológico del pentecostalismo

El Movimiento Pentecostal ha sido por lo general interpretado —y es justo admitir que ha sido un hecho natural— principalmente en términos de su rasgo más característico: la glosolalia o el «hablar en lenguas». Ha sido así tanto desde dentro como desde fuera del movimiento. En su clásica apología del pentecostalismo, *What Meaneth This?* (¿Qué significa esto?), Carl Brumbeck hace básicamente una defensa de la práctica de la glosolalia.[1] Del mismo modo, la literatura crítica se ha inclinado por lo general a atacar al pentecostalismo con el epíteto de «nuevo movimiento de lenguas», o «moderna glosolalia».[2] Un estudio aparentemente más amplio del desarrollo reciente, como el del autor católico Kilian McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches* (La renovación carismática y las iglesias), es esencialmente un panorama de las investigaciones psicológicas y sociológicas sobre la glosolalia.[3]

Aunque por supuesto no carece de valor, un enfoque del pentecostalismo de esta naturaleza tiene varias limitaciones. En primer lugar, la glosolalia no alcanza a describir el movimiento adecuadamente como para distinguirlo con claridad de otros movimientos religiosos. Hasta la reciente aparición del «movimiento carismático» o «neopentecostalismo», en el seno de las iglesias tradicionales, una definición así servía para distinguir las iglesias pentecostales de las otras iglesias cristianas. Las iglesias «pentecostales» eran aquellas cuyos miembros «hablaban en lenguas». Pero la práctica de «la glosolalia es realmente un fenómeno religioso generalizado»[4] que aparece en una gran variedad de contextos. En Norteamérica, por ejemplo, la glosolalia apareció en grupos como los llamados «shakers» y mormones del siglo XIX.[5] A pesar de los rasgos en común, tales movimientos sólo están lejanamente vinculados al pentecostalismo. La glosolalia, por lo tanto, no puede por sí sola definir el pentecostalismo o distinguirlo plenamente de otros movimientos cristianos o religiosos.

En segundo lugar, concentrarse de esta manera en la glosolalia por parte de intérpretes del pentecostalismo impide una adecuada comprensión del movimiento al estimular las pretensiones ahistóricas de quienes sostienen que el pentecostalismo surgió de la nada alrededor del año 1900, en una pequeña escuela bíblica cerca de Topeka, Kansas, bajo el liderazgo del evangelista del Movimiento de la Santidad («Holiness Movement»), Charles F. Parham; o bien que surgió doce años más tarde en la misión entre los negros de la calle Azusa, en Los Angeles, según la mayor credibilidad que se confiera a una u otra afirmación.[6] Tanto los críticos como, en menor medida, los apologistas del movimiento han centrado mayormente sus ataques o defensas en establecer o negar una línea histórica para los que invocan y practican este «don del Espíritu» dentro de la tradición cristiana. El haberse orientado de esta forma hacia la glosolalia distrajo la atención de un cuidadoso análisis histórico y teológico de los desarrollos del movimiento en la última parte del siglo XIX, y estimuló ese salto directo a movimientos anteriores, como el de los «Irvingites» de Inglaterra, de alrededor de 1830, entre los que surgieron prácticas y afirmaciones teológicas similares a las de los pentecostales.[7]

En tercer lugar, la atención que se brindó a la práctica de la glosolalia ha desviado a sus intérpretes de categorías teológicas de análisis. Se han empleado con más frecuencia categorías sociológicas y psicológicas.[8] Hasta la reciente aparición de la glosolalia entre estratos culturales y eclesiásticos de iglesias tradicionales, el fenómeno se entendió mayormente como una respuesta anormal a alguna forma de «privación», ya sea sociológica o psicológica.

Aun cuando se han hecho intentos de análisis teológicos la concentración de interés en la glosolalia ha reducido el análisis teológico, al restringir el tipo de cuestiones que se toman en consideración. El resultado ha sido que el típico análisis del pentecostalismo se ha centrado casi exclusivamente en cuestiones sobre neumatología, especialmente la doctrina del bautismo del Espíritu Santo, y sobre los dones del Espíritu.[9] Aunque es un decidido avance con respecto a las interpretaciones del pentecostalismo que sólo toman en cuenta la glosolalia, todavía no capta, como veremos después, la lógica de su más compleja *gestalt*: aquella que reúne los temas teológicos que al menos constituyeron el pentecostalismo original. Este reduccionismo en el tratamiento de la teología pentecostal no sólo impide una plena comprensión del movimiento, sino que deja de lado la evaluación crítica de sus afirmaciones más distintivas.

En busca de un patrón común

Las limitaciones de los esfuerzos por interpretar el pentecostalismo principalmente en términos de glosolalia plantean la cuestión de la posibilidad de ofrecer un análisis alternativo que vaya más allá de la práctica de hablar en lenguas y alcance una comprensión más profunda de las bases teológicas que sustentan dicha práctica. Más aún, hacerlo de tal modo que permita al intérprete comprender la precisa relación teológica e histórica del pentecostalismo con otras tradiciones teológicas y eclesiales anteriores vinculadas con él.

A primera vista, el esfuerzo por reducir la desconcertante variedad de tradiciones pentecostales a un patrón teológico común pareciera estar destinado al fracaso. Afortunadamente, sin embargo, gran parte de la variedad que muestra el pentecostalismo deriva de factores culturales, tales como divisiones raciales, o bien del vínculo que las une a un fundador cuyo liderazgo carismático produjo una facción determinada, que luego perpetuó sus prácticas y convicciones particulares.[10] Para nuestros propósitos teológicos pasaremos por alto estos factores.

Pero aun las afirmaciones de fe y doctrina de carácter formal dentro del pentecostalismo reflejan una asombrosa variedad, y contienen no sólo las doctrinas clásicas y comunes de la iglesia cristiana, generalmente ampliadas por las diferentes adiciones de rasgos pentecostales (lenguas, bautismo del Espíritu y otros) sino que a menudo afectan los «artículos de fe» sobre temas como el lavamiento de pies, las propiedades de la iglesia, la utilidad de encuentros al aire libre, o la pertenencia a sociedades secretas y agrupaciones gremiales.[11] Tampoco es conveniente confiar siempre en este tipo de afirmaciones para lograr una comprensión teológica del pentecostalismo. Son a menudo tomadas de otras tradiciones eclesiásticas y teológicas que luego se expandieron en el ámbito pentecostal, a menudo en un intento de afirmar una «ortodoxia» y continuidad histórica con las tradiciones cristianas más clásicas. La «Afirmación de la verdad» de 1948 de la Confraternidad Pentecostal de Norteamérica, por ejemplo, fue tomada palabra por palabra de la «Declaración de fe» enunciada cinco años antes por la Asociación Nacional de Evangélicos, con excepción del artículo 5, que dice:

> Creemos que el evangelio completo incluye santidad de intención y de vida, la sanidad del cuerpo, y el bautismo en el Espíritu Santo, con la evidencia inicial de hablar en otras lenguas, por obra del Espíritu.[12]

Esta afirmación sí nos proporciona ciertas claves en la búsqueda de una *gestalt* que reúna afirmaciones típicamente pentecostales, especialmente si se la amplía con otras claves que provienen del consenso de esfuerzos por desarrollar una tipología de los grupos pentecostales. David W. Faupel, al desarrollar el trabajo de predecesores como Klaude Kendrick y Everett Moore, divide las iglesias y los movimientos pentecostales en tres grupos, de acuerdo con sus temas teológicos distintivos:

1. Los que enseñan una doctrina de la santificación en la tradición wesleyana de la santidad (las «tres obras de la gracia». Son pentecostales que mantienen que la experiencia cristiana normalmente encuentra expresión en un patrón de conversión, seguida de una «completa santificación» entendida como una experiencia posterior, y un posterior bautismo en el Espíritu Santo que capacita al creyente para testificar y servir, hecho evidenciado por el hablar en lenguas).

2. Los que reducen este patrón a «dos obras de la gracia», al unir las dos primeras en una «obra acabada» que luego se va complementando por un proceso gradual de santificación (lo cual significa un enfoque centrado en la conversión), y un posterior bautismo del Espíritu Santo como ya se lo ha definido.

3. Los que sostienen una visión de la divinidad como «unidad», o «sólo Jesús» (proclamando un «unitarismo evangélico» de la segunda Persona de la Trinidad).[13]

Aunque la tercera de estas tres tipologías es en más de un sentido la verdaderamente novedosa, y merecería un análisis por sí misma,[14] también resulta claro, al menos para nuestros propósitos, que se trata principalmente de un subgrupo del segundo tipo surgido de un problema subsidiario. El movimiento de la «Unidad» es una variante dentro del propio pentecostalismo producida por un esfuerzo literalista de armonizar la fórmula bautismal trinitaria de Mateo 28.19, con el patrón usado más frecuentemente en Hechos (especialmente Hch. 2.38), es decir, el bautismo en el nombre del «Señor Jesús» o «Jesucristo». En esta rama del pentecostalismo la dificultad se resuelve por la afirmación de la fórmula de Hechos 2.38 y pasajes relacionados, y con el argumento tomado de Colosenses 2.9 de que Jesús es la plena manifestación de la deidad para esta presente dispensación. Aun cuando toca temas más amplios, tales como la comprensión dispensacionalista de la participación trinitaria de Dios en la historia humana, y el problema mayor de relacionar la obra del Espíritu Santo con la obra de Cristo, este grupo de ideas no expresa nada que sea universalmente característico del pentecostalismo.

El movimiento «Sólo Jesús» deriva, tanto teológica como históricamente, de la segunda rama pentecostal de «las dos obras de la gracia».

Dos patrones en conflicto

La cuestión es, pues, desarrollar un análisis teológico del pentecostalismo que sea característico de los dos grupos más importantes del movimiento, y, de ser posible, que esto ayude a explicar por qué el pentecostalismo se separó en estas dos corrientes. Pero enfocar demasiado anticipadamente la tensión entre «las dos obras de la gracia» y «las tres obras de la gracia», produciría un reduccionismo soteriológico no demasiado diferente del reduccionismo producido por centrarse anticipadamente en la glosolalia. El artículo ya mencionado de la «Afirmación de la verdad» de la Confraternidad Pentecostal de Norteamérica (PFNA), usa la expresión «evangelio completo», y señala «la sanidad del cuerpo» al igual que la «santidad» y el bautismo del Espíritu Santo.

El término «evangelio completo» se usa frecuentemente dentro del pentecostalismo y describe una constelación de temas parcialmente latentes en el enunciado de fe desarrollado más ampliamente por la PFNA. Los temas de «evangelio total» o «pleno» se hicieron explícitos de la siguiente manera en una declaración anterior:

> Durante la Reforma Dios utilizó a Martín Lutero y a otros para restaurar en el mundo la doctrina de la justificación por la fe. Ro. 5.1. Más tarde el Señor usó a los hermanos Wesley y a otros que pertenecieron al gran movimiento de santidad, para restaurar el evangelio de la santificación por la fe. Hechos 26.18. Después de esto, usó a diversas personas para restaurar el evangelio de la sanidad divina por medio de la fe (Stg. 5.14,15), y la doctrina de la segunda venida de Cristo. Hechos 1.11. Ahora el Señor está utilizando muchos testigos dentro del gran movimiento pentecostal para restaurar el evangelio del bautismo con el Espíritu Santo y con fuego (Lucas 3.16; Hechos 1.5) y los signos que le seguirían. Marcos 16.17, 18; Hechos 2.4; 10.44-46; 19.6; 1.1-28.31. Gracias a Dios, ahora tenemos predicadores del evangelio completo.[15]

Este pasaje sugiere los cinco temas incluidos en «el evangelio completo», es decir, «las tres obras de la gracia» que caracterizaban a una de las corrientes, más otras dos: «la sanidad divina por la fe» y «la segunda venida de Jesucristo». Estos dos temas adicionales pueden agregarse a las enseñanzas de cualquiera de las dos ramas del pentecostalismo y normalmente aparecen en pasajes que detallan una lista de temas distintivos del pentecostalismo. Esta constelación de temas se repite a lo largo de toda la tradición pentecostal.

El patrón aparece muy al comienzo, por ejemplo, cuando los alumnos del Bethel Bible College se esforzaban por alcanzar el último eslabón en la cadena de enseñanzas pentecostales. Como lo describe uno de sus profesores, Charles F. Parham:

> En diciembre de 1900 tuvimos el examen sobre el tema del arrepentimiento, la conversión, la consagración, la santificación, la sanidad, y la pronta venida del Señor. Habíamos arribado a un problema en nuestros estudios. ¿Qué del segundo capítulo de Hechos? ... Puse a los alumnos a trabajar diligentemente acerca de cuáles eran las evidencias bíblicas sobre el bautismo del Espíritu Santo.[16]

Esta tarea provocó unos días después el incidente que dio origen a la teología pentecostal, cuando la alumna Agnes N. Ozman «recibió el Espíritu Santo» y supuestamente habló en el idioma chino.[17]

Un patrón similar aparece en la denominación de raza negra, llamada First Baptized Holiness Church of God of the Americas (Primera Iglesia de Dios de las Américas Bautizada en la Santidad), que se fundó en 1926 por la fusión de varias otras, y cuyas raíces se remontan al año 1898. La base de la unión contenía los siguientes temas doctrinales entre sus compromisos denominacionales: el arrepentimiento, la regeneración, la justificación, la santificación, el bautismo pentecostal, el hablar en otras lenguas según la operación del Espíritu, la sanidad divina del cuerpo, y la segunda venida premilenaria de Cristo.[18] Es posible encontrar este mismo patrón en la Apostolic Faith Mission (Misión de Fe Apostólica), uno de los cuerpos más antiguos del pentecostalismo, que remonta sus orígenes directamente al Avivamiento de la calle Azusa que hizo que el pentecostalismo se conociera en todo el mundo.

> Esta iglesia ... coloca un gran énfasis sobre la necesidad de tener tres experiencias espirituales distintas y separadas, que obran en el corazón y en la vida: *la justificaciún, la santificaciún, y el bautismo del Espiritu Santo* ... Estas doctrinas que conciernen a la experiencia espiritual, junto con las enseñanzas sobre la sanidad divina, *la inminente segunda venida de Jesús (premilenaria)* ... proporcionan el sólido fundamento escritural sobre el que se basa la iglesia.[19]

Este patrón es quizás más claro en la otra rama principal del pentecostalismo, en donde el segundo tema de la santificación se aparta para dar mayor énfasis al «evangelio completo» como el «evangelio de los cuatro puntos». El teólogo Stanley Horton, de las modernas Asambleas de Dios, desarrolla en su manual de entrenamiento para la denominación, *Into All Truth* (Hacia toda la verdad), las «cuatro enseñanzas fundamentales: salvación, sanidad, el bautismo del Espíritu Santo, y la segunda venida de Cristo», porque «estas cuatro enseñanzas fundamentales han

recibido un énfasis y una iluminación especiales por parte del Espíritu Santo durante el actual avivamiento pentecostal».[20] Este patrón, sin embargo, halla su expresión más clara todavía en el trabajo de Aimee Semple McPherson, la controvertida fundadora de la International Church of the Foursquare Gospel (La Iglesia del Evangelio cuadrangular), cuyo mensaje básico es resumido por ella de la siguiente manera:

> Jesús nos salva de acuerdo con Juan 3.16. Nos bautiza con el Espíritu Santo de acuerdo con Hechos 2.4. Cura nuestros cuerpos de acuerdo con Santiago 5.14-15. Y Jesús volverá de nuevo a recibirnos con él de acuerdo con 1 Tesalonicenses 4.16-17.[21]

El patrón común de los cuatro puntos

Tomaremos este último patrón de cuatro puntos como base de nuestro análisis teológico e histórico. Aunque el patrón de cinco puntos es históricamente anterior y por lo tanto merece nuestra atención, el patrón de los cuatro puntos expresa con más claridad y de manera más transparente la lógica de la teología pentecostal. Más aún, al estar contenida dentro del patrón más complejo, posee el derecho de ser considerada, si no históricamente, al menos lógicamente anterior al patrón de los cinco puntos. Estos cuatro puntos son prácticamente universales dentro del movimiento, y aparecen, como hemos tratado de demostrar, en todas las ramas y variedades del pentecostalismo,[22] mientras que el tema de la santificación total es en última instancia característico tan sólo de la rama «de la santidad». Optar por el patrón más simple de los cuatro puntos no significa ignorar la rama del pentecostalismo vinculada con el Movimiento de la Santidad. Las razones teológicas e históricas para su existencia se irán revelando a medida que trabajemos con el patrón más universal.

Debemos admitir de inmediato que todos los elementos del patrón de los cuatro puntos aparecen por separado o en diversas combinaciones en otras tradiciones cristianas. Aun el patrón completo de los cuatro puntos está de alguna manera anticipado, por ejemplo, en el «evangelio de los cuatro puntos» de A. B. Simpson, fundador de la Alianza Cristiana y Misionera de fines del siglo XIX, quien hablaba de Cristo como el «Salvador, Santificador, Sanador, y Rey esperado».[23] Pero el surgimiento de este patrón es, de hecho, el último paso en el complejo proceso de desarrollo que culmina en el pentecostalismo. Su significado se aclarará más adelante en la historia. De todos modos es posible afirmar que este patrón de cuatro puntos nos proporciona un análisis del pentecostalis-

mo lo suficientemente característico de todo el movimiento como para poder usarlo como base de un análisis histórico y teológico.

Se podrían ofrecer otros modos de analizar las cosas, pero el valor de este análisis se demuestra 1) empíricamente, como hemos dicho, al aparecer tan extendidamente en la literatura del pentecostalismo; 2) teológicamente, como señalaremos de paso, por la manera en que permite explicar la lógica del pensamiento pentecostal; e 3) históricamente, como lo demostrará este trabajo en su conjunto, al mostrar, quizás por primera vez con claridad, las raíces de la teología pentecostal.

El significado más completo de cada uno de los elementos del evangelio «cuadrangular» se irá aclarando a medida que se rastree el surgimiento histórico de cada uno de ellos. Aquí nos preocupa demostrar cómo estos elementos, unidos en una inequívoca constelación, expresan la lógica íntima del movimiento. Aunque están presentes por separado en otras partes, estos cuatro temas se incorporan dentro del pentecostalismo de tal manera que se refuerzan unos a otros. La lógica característica de este vínculo puede verse más fácilmente al analizar los tres primeros nombres dados al movimiento: «Movimiento Pentecostal», «La Fe Apostólica» y «Movimiento de la Lluvia Tardía». Las tres expresiones aparecen en el título que Charles F. Parham usa en su primer informe acerca de este nuevo fenómeno: «La lluvia tardía: historia de los orígenes del movimiento apostólico original, o movimiento pentecostal.»[24]

La hermenéutica pentecostal

Al analizar el primero de estos títulos, el «Movimiento Pentecostal», se revela cómo se unen entre sí los dos primeros elementos del evangelio de los cuatro puntos, salvación/justificación y bautismo del Espíritu Santo. Este patrón está basado en una hermenéutica propia: una manera claramente pentecostal de apropiarse de las Escrituras. En contraste con el protestantismo magisterial, que tiende a leer el Nuevo Testamento según el apóstol Pablo, el pentecostalismo lee el resto del Nuevo Testamento por medio de la óptica de Lucas, especialmente con la visión del libro de los Hechos. Comenta W. J. Hollenweger: «...los pentecostales y sus predecesores se apoyaron casi únicamente en el Evangelio de Lucas y en los Hechos de los Apóstoles.»[25]

Pero cambiar de los textos paulinos a los de Lucas es cambiar de un género literario a otro, de un material didáctico a un material narrativo.[26] Los textos narrativos son notablemente difíciles de interpretar teológicamente.[27] Los pentecostales leen los relatos de Pentecostés en Hechos e insisten en que el modelo general de recepción del Espíritu Santo por parte de la iglesia primitiva, especialmente como en algún sentido está distanciada en el tiempo de la experiencia de Jesús que tenía la iglesia, debe repetirse en la vida de cada creyente individual.

Al hacer esta afirmación, el pentecostalismo se coloca en una larga tradición de una «hermenéutica subjetivista». Claude Welch, por ejemplo, señala que parte de la razón del vuelco hacia la experiencia subjetiva del pietismo fue la insistencia en que «el drama de la raza – Creación, Caída y Redención – debe ser revivido en cada creyente individual». Dentro del pietismo, hablar del «verdadero nacimiento de Jesucristo es hablar de su nacimiento en nuestros corazones, su verdadera muerte es esa muerte en nosotros, su verdadera resurrección es el triunfo de la fe.»[28] Los antecesores del pentecostalismo vinculados con el movimiento de la «vida superior», durante el siglo XIX, utilizaban un acercamiento similar a las Escrituras al apropiarse de elementos de la *Heilsgeschichte* del Antiguo Testamento de una manera devocional. El éxodo de Egipto, la peregrinación en el desierto, el cruce del río Jordán para entrar en la tierra prometida, se convirtieron en las etapas normativas de la peregrinación espiritual desde la conversión hasta la «segunda bendición» («Tierra de Beulah»).[29]

William Menzies, historiador de las Asambleas de Dios, sugiere que

> ...el movimiento pentecostal es ese grupo de sectas dentro de la iglesia cristiana que se caracteriza por la creencia de que lo mencionado en Hechos 2 en el día de Pentecostés no sólo señaló el nacimiento de la iglesia sino que describe una experiencia al alcance de creyentes de todas las épocas. Piensan que la evidencia de haber pasado por la experiencia de ser investidos con poder – «el bautismo del Espíritu Santo» – es el «hablar en otras lenguas según el Espíritu...».[30]

Este análisis capta la afirmación central del pentecostalismo, e indica por qué lleva el nombre que tiene. La forma peculiar que tiene el movimiento de leer las Escrituras lo lleva a la conclusión de que, al igual que en la iglesia primitiva, el creyente moderno se convierte en un discípulo del Señor Jesús y recibe la plenitud del bautismo del Espíritu Santo en acontecimientos o «experiencias» separadas. De este modo los dos primeros elementos del evangelio de los cuatro puntos se vinculan entre sí por una hermenéutica peculiar.

Plantear la cuestión de la disponibilidad de la experiencia de Pentecostés para cada generación es cuestionar implícitamente la validez de los fenómenos registrados en forma manifiesta en el Nuevo Testamento: no solamente los *carismata* tales como la glosolalia sino – lo que es aún

más difícil – la cuestión de la sanidad divina, también señalada en el Nuevo Testamento como «un don del Espíritu».

El pentecostalismo sostiene que los milagros literales de la sanidad ocupan un lugar integral dentro del ministerio de Jesús, e insiste en que éstos pueden experimentarse en nuestra época porque son parte de la experiencia pospentecostal de la iglesia primitiva, tal como lo registra el libro de Hechos. Estos milagros de sanidad no son solamente parte de la salvación y del alivio que el evangelio trae a la humanidad, sino que son una señal de confirmación para el creyente y un testimonio para el incrédulo. Charles F. Parham escribía en 1902:

> Cristo no dejó a sus hijos que creían en él sin señales distintivas que los acompañaran para que el mundo supiera quiénes eran cristianos y quiénes no. Tampoco mandó a sus siervos a predicar vagas teorías especulativas de un mundo venidero, sino que les dio poder para aliviar a la humanidad: alimentando a los hambrientos, vistiendo a los desnudos, sanando a los enfermos, expulsando demonios, hablando en lenguas nuevas, confirmando la palabra para edificación propia – todo en Cristo Jesús – por medio de signos externos y visibles.[31]

En esta cita, la palabra clave es «poder». Uno de los maestros prepentecostales de la «vida superior», Andrew Murray, afirmaba:

> Dondequiera que el Espíritu actúa con poder, allí obra la sanidad divina ... Si en nuestros días sólo rara vez se ven curaciones divinas, podemos atribuirlo a que el Espíritu no está actuando con poder.[32]

Por lo tanto, si el «investimiento con poder» que sostienen los pentecostales es accesible para todas las generaciones, entonces el poder del Espíritu se manifestará en nuestros días con milagros de sanidad divina, al menos en las vidas de aquellos que verdaderamente hayan experimentado el bautismo de Pentecostés y sepan cómo buscar esas bendiciones.

Al hacer esta afirmación los pentecostales revelan un factor de «restauración» que choca con el protestantismo clásico y su tendencia a argumentar que los *carismata* y «los dones sobrenaturales del Espíritu» cesaron al cerrarse la era apostólica. Un ejemplo de este modo de manejar el elemento sobrenatural del Nuevo Testamento es Benjamin B. Warfield, un defensor de la vieja teología de Princeton, quien usó este argumento para refutar los movimientos de sanidad prepentecostales de fines del siglo pasado. Aunque Warfield admite, junto con los pentecostales, que «la iglesia apostólica era una iglesia típicamente forjadora de milagros», Warfield insistía en que este estado de cosas era

> la característica peculiar y específica de la iglesia apostólica, y pertenecía por lo tanto exclusivamente a la era apostólica ... estos dones ... eran parte de las credenciales de los apóstoles, en tanto agentes de Dios dotados de autoridad para fundar la iglesia. Su función se limitaba claramente a la iglesia apostólica, y necesariamente tuvieron que terminarse junto con ella.[33]

Los pentecostales, sin embargo, afirman que si Dios es un Dios que no cambia,[34] entonces la naturaleza de la iglesia apostólica debe ser, en este punto, normativa para todas las edades. Al afirmar que ellos estaban restaurando los elementos sobrenaturales de la era apostólica, el movimiento afirmaba ser, en efecto, «la fe apostólica», un nombre frecuentemente usado por adherentes de los primeros tiempos y utilizado en gran número de instituciones y revistas. Uno de sus defensores lo expresaba así en un libro publicado con el título de *The Apostolic Faith Restored* (La fe apostólica restaurada):

> En el mundo religioso de nuestros días hay una gran actividad por parte del Espíritu del Señor, actividad conocida bajo el nombre de Movimiento Pentecostal o de «la fe apostólica» ... Los hombres y mujeres de corazón sincero que forman este movimiento han tomado como meta retornar a la fe y a la práctica de aquellos hermanos que servían a Dios antes de la apostasía. Han hecho del Nuevo Testamento la regla de su vida ... El Movimiento Pentecostal ... da un salto por sobre estos años intermedios, con el llamado de *«Volvamos a Pentecostés»* ... esta obra de Dios se vincula directamente con la obra de Dios en los días del Nuevo Testamento. Edificada por la misma mano, y sobre el mismo fundamento de los apóstoles y profetas, siguiendo el mismo patrón, y de acuerdo con el mismo pacto ... no reconocen la autoridad de ninguna doctrina o costumbre a menos que se la pueda remontar a esa fuente originaria de instrucción de la iglesia, el Señor y los apóstoles.[35]

Por lo tanto, esta afirmación de un acceso directo a la experiencia de Pentecostés conduce naturalmente a la afirmación de haber restituido la «fe apostólica» y todos los elementos sobrenaturales mencionados en el Nuevo Testamento. Entre ellos está la sanidad divina, la cual no sólo se convierte en un regalo de Dios para sus hijos que padecen dolor, sino en una señal de la presencia del Espíritu para el creyente, y una forma de testimonio para el no creyente, en la obra de evangelización.

El Movimiento de la «Lluvia Tardía»

La pretensión de haber restaurado la fe apostólica plantea algunas cuestiones apologéticas bastante serias para los pentecostales. ¿Cómo es posible que algo tan infrecuente en la historia de la iglesia pretenda ser la manifestación esencial de la fe y la práctica cristianas? Los pentecostales tenían dos respuestas para esta pregunta. Algunos de sus adeptos – forzando por lo general las evidencias hasta más allá de sus límites –

afirmaban que era posible «establecer una comunidad de fe y de práctica»[36] al descubrir en la mayoría de los períodos de la iglesia a personas y grupos que tuvieron la experiencia de hablar en lenguas y de poseer otros dones del Espíritu. Pero también había otra respuesta a la objeción, que era más fiel a la lógica del pentecostalismo, al menos en los comienzos del movimiento. Esta respuesta estaba vinculada a la doctrina de la «lluvia tardía», una enseñanza que ilustra cómo la expectativa del inminente retorno de Cristo está ligada a los otros elementos del evangelio de los cuatro puntos.

En los primeros años, el pentecostalismo solía conocerse con el nombre de «Movimiento de la Lluvia Tardía».[37] La clásica expresión de esta doctrina aparece en *The Latter Rain Covenant* (El pacto de la lluvia tardía) de D. Wesley Myland.[38] En el relato de Pentecostés en Hechos 2 se cita la profecía del libro de Joel, que dice que «en los últimos días» el Espíritu sería derramado sobre toda la humanidad. Los pentecostales, naturalmente, se sintieron inmediatamente atraídos por el libro de Joel[39] y por las alusiones en Santiago 5.7-8 y en otras partes de las Escrituras a una lluvia «temprana» y «tardía».

En Palestina la lluvia cae en dos estaciones principales: en la primavera acompañando la siembra, y en otoño para madurar la cosecha antes de la siega. Este patrón de lluvias proporciona la imagen por medio de la cual el pentecostalismo entiende su propia relación con la iglesia apostólica y el inminente fin de la era. El primer Pentecostés del Nuevo Testamento fue la «lluvia temprana», el derramamiento del Espíritu, acompañado por la «siembra» de la iglesia. El moderno pentecostalismo es «la lluvia tardía», el derramamiento especial del Espíritu que restaura los dones en los últimos días, como parte de la preparación para la «siega», el retorno de Cristo en gloria. Myland insiste en que:

> ahora estamos en el Pentecostés de los gentiles; el primer Pentecostés comenzó la iglesia, el cuerpo de Cristo, y éste, el segundo Pentecostés, *une* y *perfecciona* la iglesia para prepararla para el regreso del Señor.[40]

Myland llegó a decir que las precipitaciones en Palestina habían aumentado su frecuencia durante el siglo XIX, como parte de su argumento para trazar el paralelo con el surgimiento espiritual del pentecostalismo, confirmando así su validez e indicando que el fin era inminente.[41]

Aunque el paralelo específico con las precipitaciones de Palestina perdió su vigencia, la doctrina más amplia de la «lluvia tardía» proporcionó la premisa que faltaba para la lógica del pentecostalismo. Brindó al movimiento un sentido de protagonismo en el acercamiento del clímax

de la historia, como el medio por el cual Dios estaba preparando a su «novia», la iglesia, para encontrarse con su Señor. La señora Mary B. Woodworth-Etter, una figura un tanto olvidada en el pentecostalismo, describe su «llamado especial para esta tarea» en una visión:

> ... dar a la familia de la fe su alimento a tiempo; dar el último llamado a los pecadores gentiles, el último llamado a la fiesta de bodas del Cordero, porque la esposa está a punto de entrar en su relación nupcial ... y lograr que los elegidos se fortalezcan, sean fieles y verdaderos, que puedan ser ungidos con el Espíritu Santo y con poder, y sellados con el correcto conocimiento de su venida.[42]

Pero más allá de indicar el papel especial que el pentecostalismo naciente debía ejercer en los «últimos días», la doctrina de la «lluvia tardía» también explicaba por qué los dones y las señales aparecían después de tanto tiempo de «sequía». La señora Woodworth-Etter explicaba: «Dios dice que cuando venga Jesús, tendrán lugar estas mismas 'señales y milagros': los ciegos podrán ver, los demonios serán expulsados, las personas hablarán en lenguas, justo antes de su venida».[43] Estas «señales y milagros» no sólo ligan los temas escatológicos con el conjunto total del evangelio de los cuatro puntos, sino que el marco de «la lluvia tardía» transforma el gran problema apologético del pentecostalismo en un importante logro apologético.[44] La larga sequía, desde tiempos posapostólicos hasta el presente, es vista como parte del plan dispensacional para todas las edades. Lo que más parecía hacer del movimiento algo ilegítimo – su discontinuidad con las formas clásicas del cristianismo – se ha convertido en su gran justificación.

Esto es, por lo tanto, parte de la lógica interna por medio de la cual resulta coherente el evangelio de los cuatro puntos. El hecho de que la lógica existe y que puede ser explicada de esta manera, confirma hasta cierto punto lo correcto de un análisis teológico que enfatice este patrón distintivo de cuatro temas, es decir, su *gestalt*. Rastreando el desarrollo y el entrecruzamiento de estos temas, podemos comprender la génesis histórica y teológica del pentecostalismo, quizás por primera vez, al menos en detalle. Esta complicada historia constituirá el resto de la investigación.

¡Oh, Amor que Excede a Todos! 339

CHARLES WESLEY, 1707 - 1788 — *Love Divine (Beecher), 87.87 - D*

Tr. J. R. de Balloch — JOHN ZUNDEL, 1815 - 1882

Tranquilo

1. ¡Oh, A - mor que ex - ce - de a to - dos, Don del Pa - dre Ce - les - tial,
2. ¡Ven, A - mor, a ca - da vi - da, Mue - ve to - da in - cli - na - ción,
3. ¡Oh, A - mor, no te se - pa - res De la i - gle - sia te - rre - nal;

Pon co - ro - na a tus mer - ce - des Y en - tre nos ven a mo - rar!
Guár - da - nos de mal de - se - o Y de an - dar en ten - ta - ción!
U - ne - la es - tre - cha - men - te Con el la - zo fra - ter - nal!

E - res tú, Je - sús ben - di - to, To - do a - mor y com - pa - sión;
Tú el Al - fa y O - me - ga Sé de to - do nues - tro ser;
Per - fec - cio - na a ca - da miem - bro, I - lu - mi - na nues - tro an - dar,

Ba - ja al co - ra - zón que su - fre, Trá - e - nos tu sal - va - ción.
Que tu gra - cia nos pro - te - ja Y sos - ten - ga nues - tra fe.
Y que el al - ma se com - plaz - ca En tu nom - bre pro - cla - mar. A - mén.

CAPITULO II

Las raíces metodistas del pentecostalismo

Si damos por sentado, aunque sea provisoriamente, lo correcto de nuestro análisis del pentecostalismo basado en cuatro temas teológicos, podremos entonces usarlos como claves para buscar las raíces de la teología pentecostal. Naturalmente, una búsqueda de este tipo tiene sus riesgos y sus problemas. Un pentecostal consagrado hasta podría tomarlo como blasfemia: si el movimiento no es otra cosa que la restauración providencial por parte de Dios de la «fe apostólica», no es necesario buscar otras fuentes más allá del Nuevo Testamento. Esta perspectiva también tiende a enfatizar la discontinuidad con lo que ha precedido al pentecostalismo, y así sustraerlo de su contexto histórico inmediato.

No es necesario menospreciar enteramente tales objeciones. El surgimiento del pentecostalismo fue parte de una lucha permanente por entender y hacer vital el mensaje del Nuevo Testamento para nuestro tiempo. En ese sentido no deja de tener intuiciones de valor para el resto de la iglesia. Sin embargo, hasta el surgimiento del Movimiento Carismático y su rearticulación teológica de temas pentecostales, estas intuiciones no han sido a menudo ni elaboradas, ni expresadas en términos que pudieran hacerlas fácilmente aceptables en otros lados. No deja de ser llamativo, sin embargo, que mientras el movimiento estaba reafirmando los elementos apocalípticos y escatológicos a nivel popular, figuras como Albert Schweitzer y Johannes Weiss estaban señalando de manera similar, pero a nivel académico, el descuido de tales temas por parte de la erudición bíblica del siglo XIX.

Por otra parte, aquellas preocupaciones podrían servir para advertirnos que no debe ponerse demasiado énfasis en la continuidad del pentecostalismo con lo que estaba sucediendo antes. Una mirada retrospectiva hace que las cosas se vean claras (quizás demasiado claras). La búsqueda de «antecedentes» y de «raíces» podría desentrañar paralelos y continuidades a costa del oscurecimiento de lo novedoso y de lo discontinuo. Lo «nuevo» en el pentecostalismo, especialmente en relación con sus an-

tecesores inmediatos, es innegable; pero esta cuestión no debe dejar de lado el esfuerzo por obtener una mejor comprensión histórica del surgimiento de las afirmaciones teológicas y doctrinales del movimiento.

Pero aun cuando se acentuara la validez de este tipo de investigación, el punto de partida de la historia no es inmediatamente obvio. Los diferentes temas pentecostales pueden rastrearse hasta que se vuelven menos y menos distintivamente pentecostales, y comienzan a tomar el aspecto de temas similares en las tradiciones cristianas más clásicas. Se ha propuesto una serie de puntos de partida en los últimos años. Es nuestro deber tomar nota de ellos antes de elegir uno nuevo, que recoja estas otras propuestas.

Algunos intérpretes[1] han remontado las raíces del pentecostalismo a la doctrina católica y anglocatólica de la confirmación, donde hay una tendencia a hacer una separación entre la recepción del Espíritu y el bautismo por agua. Se suele afirmar esto a partir de Hechos 8.14-17, un texto clave para los pentecostales. La similitud con la posición pentecostal puede advertirse en un defensor reciente de esa posición, como L. S. Thornton:

> En Gálatas (4.6) ... [hay] una frase que recuerda que Pentecostés está conectado decididamente con una segunda etapa de iniciación. «Y por cuanto *sois* hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo ...»; la relación filial con Dios que corresponde a nuestra humanidad fue establecida nuevamente por nuestra incorporación al Hijo de Dios encarnado; y esto ocurrió en nuestro bautismo ... Gracias a ese acto de nueva creación estamos ahora en condiciones de entrar en una nueva etapa de restauración, corolario indispensable de la primera. El Espíritu de su Hijo es el complemento apropiado de aquella relación de hijos a la que ya hemos sido admitidos.[2]

Es difícil leer este y otros pasajes relacionados sin advertir algunos notables paralelos con la separación pentecostal entre conversión y bautismo del Espíritu Santo. El argumento para refrendar las raíces católicas y anglocatólicas de la teología pentecostal tal vez se fortalece en el hecho de que aquellas tradiciones también han tendido a mantener un sentido de lo «milagroso» hasta el presente, no sólo dentro de su sistema sacramental, sino al afirmar ciertos milagros de sanidad (a menudo en relación con su concepto de la naturaleza de la santidad [*sainthood*]), y preservar ritos antiguos de exorcismo e imposición de manos sobre los enfermos.

Otros intérpretes han creído ver las raíces del pentecostalismo en el puritanismo, y afirman que es posible trazar «una línea directa de influencia a partir de las enseñanzas puritanas sobre el Espíritu Santo.»[3] Garth

Wilson ha presentado esta posición en su estudio «Puritan Doctrine of the Holy Spirit» (La doctrina puritana sobre el Espíritu Santo), en el que afirma que hay anticipos de la doctrina pentecostal en Richard Sibbes, John Owen, Thomas Goodwin, Richard Baxter y otros puritanos que enseñaban «una obra del Espíritu» posterior a la regeneración y a la santificación.[4] Thomas Goodwin, por ejemplo, habla de un «sello del Espíritu» sobre la base de Efesios 1.13-14, y lo relaciona con Pentecostés, afirmando que «primero deben recibirlo a él [el Espíritu Santo] como Santificador antes de que puedan recibirlo como Confortador». También afirma que «ustedes que son creyentes, esperen una nueva promesa del Espíritu Santo como Consolador... encontrarán que los apóstoles, Hechos 1.4, debían esperar la promesa del Espíritu; hagan ustedes lo mismo».[5]

Tales temas a menudo se combinaban dentro del puritanismo con un renovado énfasis en la escatología y en «la gloria del último día» de la iglesia. Estos temas se radicalizaban adoptando diversas formas de milenarismo, sobre todo en la periferia del movimiento.[6] Es posible encontrar también en esta mezcla algunos anticipos de las enseñanzas básicas del pentecostalismo.

Otra fuente un tanto olvidada, pero posiblemente fructífera en relación con las raíces del pentecostalismo, sería el pietismo. El pietismo alemán tendía a romper la dialéctica luterana de *simul justus et peccator*[7] al poner el énfasis en el hecho de que al obtener la gracia de Cristo uno podía «vencer» el pecado y el mundo, un tema común y crucial, como veremos, en los años inmediatamente anteriores al surgimiento del pentecostalismo.[8] De igual modo, cuando se trata de rastrear el origen de la doctrina de la sanidad, encontramos que el pietismo juega un papel de suma importancia.[9] Jürgen Moltmann ha observado que

> ya en el siglo XVII, la era de la ortodoxia y el absolutismo, el pensamiento apocalíptico y quiliástico pasó por un notable resurgimiento en la teología protestante. Comenzó en Holanda y en Inglaterra, y floreció luego plenamente en Wurtemberg y Sajonia.[10]

Se refiere, naturalmente, al surgimiento del puritanismo y el pietismo.

La conexión metodista

Sin embargo, estos clásicos anticipos del pentecostalismo son, hasta cierto punto, líneas paralelas antes que fuentes reales o directas, aunque no se pueden negar algunos casos de influencia directa.[11] Nuestra histo-

ria comenzará con el metodismo. En parte lo hacemos porque está claro que aquí podemos encontrar un hilo histórico que demuestra tener vínculos reales y desarrollos posteriores que culminan en el pentecostalismo. El metodismo, por otra parte, se ubica de manera notable en el punto de confluencia de los tres candidatos que acabamos de analizar. John Wesley estaba «vitalmente vinculado con el anglicanismo, con el puritanismo y el pietismo», según el comentario de John T. McNeill.[12]

Sin embargo, aun este punto de partida les parecerá extraño a quienes conocen bien tanto al metodismo como al pentecostalismo. Es verdad que los seguidores posteriores de aquellos puntos que hemos tratado de aislar en el capítulo anterior intentarían reclamar a Wesley para su causa: que enseñó el «premilenarismo»,[13] que «era ortodoxo en cuanto al tema de la sanidad divina»,[14] o que distinguía entre aquellos que habían sido bautizados con el Espíritu Santo y los cristianos comunes».[15] Pero, como veremos, todas estas afirmaciones, o bien están equivocadas, o son sumamente exageradas. Y aunque el metodismo y ese otro más amplio movimiento conocido como el «Avivamiento evangélico» fueron fuentes fundamentales para una piedad orientada hacia la conversión que luego halló expresión en el pentecostalismo, no es fácil unir las doctrinas metodista y pentecostal acerca de la conversión. Wesley se inclinaba más por hablar de que se debía «experimentar la gracia de la justificación», y aun así su entendimiento de ella estaba fuertemente ligado a su compromiso con la eclesiología anglicana y con la teología sacramental (al punto de afirmar la regeneración por medio del bautismo);[16] además tenía una doctrina de la salvación sumamente compleja, dentro de la cual la conversión no era más que uno de los diversos «momentos» del proceso.

No es sorprendente, por otra parte, que una gran variedad de afirmaciones cristianas se le haya atribuido a Wesley. Es probable que haya pocas figuras de la historia de la iglesia que hayan generado tan diversas opiniones acerca de su ubicación entre otras tradiciones cristianas. Esto se refleja claramente entre los estudiosos de Wesley, que parecen estar de acuerdo en muy pocas cosas. En el escenario de las cuestiones sociales, por ejemplo, se ha atacado a Wesley por haber debilitado el potencial revolucionario de la clase trabajadora inglesa,[17] se lo ha alabado por su contribución al «Avivamiento evangélico» como «la contrapartida inglesa de las 'revoluciones democráticas' del siglo XVIII»,[18] y fue defendido como el paladín de las «raíces wesleyanas del socialismo cristiano».[19] Teológicamente, se ha visto a Wesley como «la reversión» hacia el catolicismo dentro de la tradición protestante,[20] como quien se ha acercado

demasiado al calvinismo,[21] el que es un verdadero heredero de la reforma luterana;[22] se le atribuye haber anticipado la orientación existencialista y ética de la teología liberal,[23] haber echado raíces principalmente en la teología de los padres orientales;[24] se lo ve como una forma de tradición sinergista que se remonta a través de la reforma inglesa a la tradición del nominalismo,[25] como un «protobarthiano», al menos en su cristología,[26] y así sucesivamente. En cuanto a eclesiología, tanto la alta iglesia[27] como la baja[28] dentro del anglicanismo, lo han reclamado para sí.

La diversidad de opiniones nace en parte del carácter asistemático y *ad hoc* del corpus wesleyano, y por el hecho de que su pensamiento se desarrolló históricamente en su esfuerzo por canalizar las energías del metodismo entre los dos fuegos, el del moralismo, y el del antinomianismo. Pero también surge del carácter católico de las fuentes de Wesley, y del hecho de que mezcló temas que eran aparentemente incompatibles en una frágil *gestalt* que en un momento parece brindarnos la evidencia de su genio, y en otras, sostenerse apenas por poco más que la mera fuerza de su personalidad y de sus convicciones. El resultado ha sido una suerte de inestabilidad constitutiva en la que el metodismo se ha deslizado de un lado a otro, o se ha dividido en fragmentos, cada uno de ellos conservando sólo ciertas partes y temas de la visión original de Wesley. Estas tendencias se intensificaron cuando se perdió el control, luego de la muerte de Wesley, lo que permitió que el metodismo se separara del anglicanismo. Estas tendencias se vuelven particularmente significativas en la mayor libertad del escenario norteamericano.

Este patrón de inestabilidad quizás sea más notorio en la eclesiología de Wesley. Al abreviar los «Treinta y nueve artículos» anglicanos y convertirlos en los «Veinticinco» del metodismo, Wesley conservó el referido a la iglesia en forma intacta, pero lo interpretó para indicar cosas

> esenciales a la iglesia visible. En primer lugar: la fe vital; sin ella, en efecto, no puede haber iglesia en absoluto, ni visible ni invisible. En segundo lugar: la predicación, y en consecuencia, el escuchar la pura palabra de Dios, sin la cual esa fe languidecería hasta morir. Y en tercer lugar, una debida administración de los sacramentos, los medios habituales por los cuales Dios aumenta la fe.[29]

En su preocupación por rescatar el potencial ecuménico de la posición metodista, Colin Williams ha sugerido que al subrayar estos tres puntos Wesley ha tratado de mantener unidos los acentos propios de la «iglesia libre» y su tradición, del protestantismo clásico y del catolicismo, respectivamente.[30] De modo similar, Donald Durnbaugh usa los ejes de la tradición, la Palabra y el Espíritu, para desarrollar un diagrama triangular

sobre el cual ubicar las eclesiologías. Para él, «el terreno intermedio está ocupado por aquellos movimientos que son inherentemente inestables»,[31] entre los cuales el primero es el metodismo, con su tendencia a caer en formas más clásicas de vida de iglesia, o en contraste, radicalizarse hacia estilos de «iglesia libre» o más «neumáticamente» orientados.

Cualquiera sea la finalidad que se siga con relación a esta inestabilidad dentro del metodismo —alabarla como un esfuerzo por parte del genio de Wesley por conservar un delicado equilibrio, o criticarla por su incoherencia— todavía podría ser de ayuda para discernir que ese esfuerzo de Wesley se sitúa en muchas maneras en un punto entre las tradiciones más clásicas (tanto protestantes como católicas) y las tradiciones más radicales. Debido a la tendencia del metodismo a afirmar una u otra de estas tensiones, será provechoso revisar tres áreas en donde estas cuestiones aparecen con particular referencia a los temas del pentecostalismo: el *leit motif* «primitivista» en Wesley, si es que se lo puede adecuadamente llamar «un teólogo del Espíritu», y su comprensión de los dones del Espíritu.

El *leit motif* primitivista

La nota primitivista en Wesley nos lleva inmediatamente a compararla con la preocupación pentecostal por la restauración de «la fe apostólica». Wesley se veía a sí mismo como un defensor de la «vieja religión» o el «verdadero cristianismo primitivo».[32] Algunas de las razones para esto se ven en un tratado que tuvo gran influencia sobre Wesley, desde los primeros años como misionero en Georgia, luego durante los años más formativos del movimiento de los avivamientos, hasta 1749 cuando publicó un extracto traducido. En la edición de Wesley de *The Manners of the Ancient Christians* (Las costumbres de los cristianos primitivos), de Claude de Fleury, las palabras iniciales son las siguientes:

> En tanto la religión cristiana no es un invento del hombre sino una obra de Dios, recibió su mayor perfección al comienzo de ella. Pues nadie podría imaginarse que los apóstoles fueran ignorantes de alguna verdad necesaria o útil para la salvación.[33]

Matices bastante diferentes a los del pentecostalismo afloran de inmediato. En efecto, Wesley compartía sus preocupaciones —sobre todo en los primeros años— con los dirigentes de la alta iglesia anglicana de su época, cuyo mayor énfasis apologético era afirmar las prácticas del anglocatolicismo sobre la base de los cuatro primeros siglos de la iglesia. En efecto, una de las mayores preocupaciones durante su experiencia en Georgia fue la restauración rigurosa de las *prácticas* y el orden eclesiástico de las primeras etapas de la iglesia. Y en toda esta cuestión Wesley parecía querer apuntar no tanto al período bíblico sino a los «antiguos» a quienes cita. Wesley apelaba a los tres primeros siglos de la iglesia, a los Padres anteriores al Concilio de Nicea y la iglesia preconstantiniana.[34] El carácter del primitivismo de Wesley tenía, en este sentido, un sesgo más bien histórico, y no la apelación biblicista al Libro de los Hechos del pentecostalismo.

Pero el primitivismo de Wesley sería profundamente transformado por su experiencia evangélica de 1738 y los acontecimientos e influencias que la rodearon. Luke Keefer, Jr., ha sugerido que el «primitivismo eclesial» de Wesley se transformó en una suerte de «primitivismo soteriológico».[35] De igual modo F. Ernest Stoeffler sugiere que «en adelante su eclesiología fue influida por el interés soteriológico, resultado directo de su propia renovación religiosa por influencia del pietismo.»[36] Wesley siguió siendo muy anglicano en su comprensión de la iglesia, pero según Stoeffler, «la suya es una comprensión modificada que da lugar a la insistencia pietista en una reforma por medio de la restauración.»[37].

Ese vuelco hacia un primitivismo soteriológico (que también pudo haber cambiado un tanto la normas hacia un mayor empleo de las Escrituras, entre las fuentes antiguas) hace que Wesley se acerque más al pentecostalismo, no obstante lo cual las diferencias aún son muy importantes. Como veremos enseguida, Wesley no estaba interesado primordialmente en la recuperación de los perdidos dones del Espíritu del cristianismo apostólico o patrístico, sino más bien en normas de comportamiento y de conducta. El extracto de de Fleury citado más arriba continúa con las siguientes palabras: «Es entre los primeros cristianos, por lo tanto, que debemos buscar un patrón para la vida perfecta», una frase que bien resume la naturaleza del motivo primitivista en Wesley.

¿Un «teólogo del Espíritu»?

Este vuelco hacia lo soteriológico bajo el impacto de su experiencia en Aldersgate y otras influencias que pesaron sobre él, nos plantea la importante cuestión de saber hasta qué punto Wesley puede ser considerado un «teólogo del Espíritu». Varios intérpretes han afirmado que es

apropiado designarlo así, y es obvio que esta cuestión es muy importante para determinar la relación de Wesley con el pentecostalismo. Aquí volvemos a plantear de otra forma la cuestión de la posición que Wesley ocupa en relación con el protestantismo clásico, orientado hacia Cristo y la Palabra, y con los movimientos más radicales orientados hacia el Espíritu, tales como el quakerismo o el pentecostalismo.

Una vez más nos encontramos con una división entre las opiniones de los estudiosos, lo cual nos advierte de la complejidad del problema. Un buen número de intérpretes, especialmente dentro de la órbita de los movimientos modernos de santidad de vida, pentecostales y carismáticos, han insistido en que Wesley es esencialmente un «teólogo del Espíritu».[38] En la tesis de Norman Laurence Kellett, por ejemplo, se analiza el surgimiento del metodismo bajo el título «John Wesley and the Restauration of the Doctrine of the Holy Spirit to the Church of England in the Eighteenth Century» (John Wesley y la restauración de la doctrina del Espíritu Santo en la Iglesia Anglicana durante el siglo XVIII).[39] Otros, en cambio, se lamentan de que Wesley no haya vinculado su soteriología a una doctrina vital del Espíritu Santo.[40]

Parte del desacuerdo nace de la terminología empleada, y de qué es lo que debería designar la expresión «teólogo del Espíritu». El estudio de Kellett, por ejemplo, resulta ser realmente un estudio sobre la restauración de los aspectos experienciales o experimentales del cristianismo, durante el Avivamiento evangélico. Si bien el vuelco en 1738 hacia la soteriología y su consecuente énfasis en la experiencia dieron sin duda mayor peso a los temas vinculados con la obra del Espíritu,[41] no queda claro que este impulso haya sido suficientemente fuerte como para arrastrar a Wesley fuera del patrón del protestantismo clásico y su tendencia al cristocentrismo.

Hay un punto en donde Wesley sí irrumpe en temas neumatológicos más en consonancia con las tradiciones radicales. Uno de los mayores motivos por el cual se acusaba a Wesley de ser un «entusiasta» era su doctrina de la seguridad de la salvación, basada en la afirmación de que existía una «inspiración perceptible».[42] Wesley enseñaba con cierta insistencia que «el testimonio del Espíritu consiste en esa impresión interior que reciben las almas de los creyentes por medio de la cual testifica el Espíritu de Dios a su espíritu que son hijos de Dios».[43]

Wesley se daba cuenta de que su enseñanza hasta cierto punto lo colocaba del lado de los radicales, y comentaba: «si los quákeros sostienen la misma inspiración perceptible que yo, me alegro; y no afecta para bien ni para mal que la sostengan».[44] Pero Wesley se apresuró a calificar esta

doctrina, al insistir en que tal experiencia no servía en absoluto para establecer una doctrina, sino que era «suficiente ... para *confirmar* una doctrina en las Sagradas Escrituras».[45] Wesley rehusaba además separar este «testimonio del Espíritu» de los «frutos del Espíritu», y exhortaba a que «nadie dé por sentado descansar sobre un supuesto testimonio del Espíritu» que esté separado de sus frutos.[46] Como veremos, este énfasis sobre los frutos del Espíritu es muy característico de Wesley, y a menudo sirve para diferenciarlo de los radicales.

Pero aparte de esta doctrina de la seguridad y del testimonio interno del Espíritu Santo, con su orientación soteriológica más acentuada como resultado de un énfasis en la experiencia, Wesley es notoriamente cristocéntrico en su forma de pensar, especialmente en contraste con desarrollos posteriores dentro del Movimiento de la Santidad y del pentecostalismo. Tanto el ideal moral como la forma de la salvación están firmemente basados en Cristo. Cuando Wesley deseaba describir a alguien «que es perfecto», a menudo hablaba primero de «alguien en quien habita *la mente de Cristo* y por lo tanto *camina como El caminaba*».[47] Y Wesley incorpora el Sermón del Monte más plenamente en su visión de la salvación que la mayoría de otros protestantes que extraen una soteriología a partir de Pablo[48] y de igual modo a menudo define la perfección en términos del resumen de la ley que hizo Cristo.

Harald Lindstrom habla de «la ubicación cristocéntrica» de la doctrina de la santificación en Wesley.[49] Y aun A. Skevington Wood, que desea hablar de Wesley como de un «teólogo del Espíritu», finalmente indica hasta qué punto este énfasis se ve controlado. La razón, escribe Wood, es que Wesley,

> se daba cuenta de que la tarea específica del Espíritu Santo es la de glorificar al Hijo y aplicar los beneficios de la redención de Cristo ... Precisamente porque Wesley comprendía a partir de las Escrituras el rol sustentador del Espíritu, su teología permaneció firmemente cristocéntrica.[50]

Wesley y los dones del Espíritu

Este mismo patrón que lo hace acercarse a los temas más radicales de la posición neumocéntrica y a la vez permanecer en el marco más clásico y cristocéntrico, se advierte claramente en la comprensión que Wesley tenía de los dones del Espíritu, una cuestión crítica dentro del pentecostalismo. En cierto sentido Wesley fue poco sistemático e incompleto en su tratamiento de la doctrina de los dones. Fue además incon-

secuente ya que a veces regresaba a las conclusiones clásicas del protestantismo, y otras veces «desarrollaba creencias en respuesta a sus propios supuestos teológicos».[51] Por otra parte, Wesley discutía a capa y espada contra Conyers Middleton, que se mostraba escéptico con respecto a relatos patrísticos de dones milagrosos y extraordinarios. Wesley insistía, por el contrario, en que tales dones y milagros habían continuado durante los tres primeros siglos.[52]

Wesley parece haber estado convencido, además, de que la «frialdad espiritual» era la causa de que después de Constantino hubieran declinado los dones y milagros. Negaba que la causa fuera «porque ya no había necesidad de ellos, ya que todo el mundo se había vuelto cristiano». Wesley insistía más bien en que el amor de los cristianos se había enfriado, «se había vuelto pagano y sólo le quedaba una formalidad sin vida».[53]

Por otra parte, a pesar de la preocupación de Wesley por restaurar el cristianismo primitivo y la especial normatividad que otorgaba a los tres primeros siglos, en realidad mostró muy poco interés en la cuestión de los dones espirituales. A los metodistas, es preciso admitirlo, se los acusaba a menudo de «pretender para sí casi todos los dones apostólicos, de manera plena y general, tal como se los poseía en la antigüedad».[54] Wesley negaba que esto fuera así, pero dejaba lugar para una continuidad de lo milagroso en el sentido de que «Dios oye y responde a nuestras oraciones aun más allá del curso común de la naturaleza».[55] El interés de Wesley radicaba fundamentalmente en otra cosa:

> Si estos dones del Espíritu Santo habían de permanecer en la Iglesia al través de las edades, y sí serían devueltos ó no, al aproximarse *la restitución de todas las cosas*, son asuntos que no nos atañe decidir.[56]

Como se insinúa arriba, el verdadero interés de Wesley no estaba en los dones del Espíritu, sino en los frutos del Espíritu. Hace a menudo la distinción, insistiendo en que:

> No quiero decir que los cristianos reciben ahora el Espíritu Santo para obrar milagros; pero sin duda que «reciben» y es más, «son llenos del Espíritu Santo» para poder ser llenos de los frutos de ese bendito Espíritu.[57]

Wesley creía que los dones extraordinarios recaían en algunos pocos. Su preocupación era por lo que «el Espíritu Santo representaba para cada creyente, para su santificación y salvación personal».[58]

La doctrina de la salvación en Wesley

Finalmente llegamos a lo que fue probablemente el tema básico del pensamiento de Wesley, su doctrina de la salvación. Aquí el énfasis está en la restauración de la imagen de Dios por medio de las etapas de la operación de la gracia. Un pasaje de Wesley nos ofrece un resumen conciso de este proceso:

> La salvación comienza con lo que generalmente se suele llamar (y muy acertadamente) *la gracia preventiva*; incluye el primer deseo de agradar a Dios, el primer atisbo de luz concerniente a su voluntad, y la primera leve y transitoria convicción de haber pecado contra él. Todo esto revela cierta tendencia hacia la vida; cierto grado de salvación; un comienzo de rescate de la ceguera, del corazón indiferente, tan insensible a Dios y a las cosas de Dios. La salvación luego avanza por medio de *la gracia convincente*, que en las Escrituras generalmente se llama arrepentimiento. Esta trae una mayor medida de conocimiento, y una más plena liberación del corazón de piedra. Después experimentamos la salvación cristiana propiamente dicha, por medio de la cual «por gracia» somos «salvos, por la fe», y que consiste en estas dos grandes ramas: la justificación y la santificación. Por medio de la justificación somos salvos de la culpa del pecado, y restaurados al favor de Dios; por medio de la santificación somos liberados del poder y la raíz del pecado, y restaurados a la imagen de Dios. La experiencia, además de las Escrituras, nos demuestra que esta salvación es tanto instantánea como gradual. Comienza en el momento en que somos justificados por el amor santo, humilde, gentil y generoso de Dios por el hombre. A partir de ese momento aumenta y «crece como un grano de mostaza, el cual al principio, es la más pequeña de todas las semillas», pero después echa grandes ramas, y se convierte en un árbol muy grande. En otro instante, también, el corazón es limpiado de su pecado y experimenta un amor puro por Dios y el hombre. Pero aun ese amor aumenta más y más, hasta que «crezcamos en todas las cosas en aquel que es la Cabeza», hasta alcanzar «la medida de la estatura de la plenitud de Cristo».[59]

Algunos puntos de este pasaje merecen comentarios adicionales. En primer lugar es necesario advertir la manera en que la comprensión wesleyana de la salvación va más allá del tema forense de la justificación. Una de las características más salientes en el pensamiento de Wesley es el doble énfasis que aquí se expresa como «las dos grandes ramas» de la salvación, «justificación y santificación». Albert Outler sugiere que Wesley ha desarrollado un motivo «terapéutico» implícito en el anglicanismo, en el que la gracia no es vista principalmente como un perdón de base forense, sino como una fuerza «sanadora» o «restauradora»,[60] de modo que —en palabras de Wesley— «por medio de la santificación ... somos restaurados a la imagen de Dios».

La doctrina wesleyana de la «total santificación» o «perfección cristiana» es difícil de interpretar y se la ha enfocado desde distintos ángulos. Una perspectiva útil es mirarla como una «escatología realizada»[61] que expresa el «optimismo de la gracia» de Wesley que equilibra su «pesimismo de la naturaleza».[62] La salvación para Wesley consiste, por lo tanto, en un reordenamiento de la humanidad caída, dentro de la esfera de esta vida. Wesley mismo se expresa así: «Y, en primer lugar, además de cualquiera cualidad que tenga, es una salvación actual; es algo que se puede obtener y que de hecho adquieren en la tierra...».[63] O en este otro ejemplo:

> [La salvación] no es una bendición que ha de alcanzarse del otro lado de la tumba ... No es algo por venir: es una cosa actual, una bendición que por la misericordia gratuita de Dios, ahora mismo poseéis..[64]

Es esta visión la que respalda la controvertida doctrina metodista de la perfección cristiana. Wesley calificó radicalmente la «perfección» que se puede esperar. No involucra «estar exento de la ignorancia, las equivocaciones, las debilidades ó las tentaciones»,[65] pero sí incluía un crecimiento que lleva más allá del «pecado, cuando se lo define correctamente (esto es, una transgresión voluntaria de una ley conocida)».[66] Wesley trataba de evitar la expresión «perfección sin pecado» porque implicaba la incapacidad de pecar. Prefería en lugar de eso hablar en términos afirmativos de «la mente de Cristo», de total devoción a Dios, y de amor hacia Dios y hacia el prójimo:

> Desde un punto de vista es pureza de intención dedicar toda la vida a Dios. Es el dar a Dios todo nuestro corazón; es tener un solo deseo y propósito gobernando nuestros estados de ánimo. Es dedicar, no una parte, sino todo: nuestra alma, cuerpo, y bienes, a Dios. Desde el otro punto de vista, es tener toda la mente que hubo en Cristo, permitiéndonos caminar como Cristo caminaba. Es la circuncisión del alma de todo aquello que la mancha, toda corrupción interna y externa. Es la renovación del corazón a la plena imagen de Dios, la plenitud de la semejanza de aquel que la creó. Y aun desde otro punto de vista es el amar a Dios con todo nuestro corazón, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Ahora bien, tómenlo en cualquiera de estos puntos de vista que quieran (ya que no hay ninguna diferencia sustancial).[67]

Estas afirmaciones también son modificadas en Wesley por el carácter teleológico de la perfección cristiana, es decir, hasta dónde esta visión de la vida cristiana servía como meta hacia la cual esforzarse y no como el punto de partida en que se tornó luego en mucho del pensamiento «wesleyano» posterior. Varios pasajes en su escrito «Plain Account of Christian Perfection» (Sencilla descripción de la perfección cristiana)

admiten que otras tradiciones cristianas esperan lá total santificación después de la muerte.[68] Wesley se preguntaba entonces si este estado podía adquirirse antes, y gradualmente llegó a afirmar, como lo expresa en 1767 en el apéndice a «Plain Account... »:

> Creo que este instante es generalmente el instante de la muerte, el momento antes de que el alma deje el cuerpo. Pero creo que puede ser diez, veinte, o cuarenta años antes. . .
>
> ... Creo que sucede generalmente muchos años después de la justificación; pero podría suceder a los cinco años o a los cinco meses después. No conozco ningún argumento concluyente que lo contradiga.[69]

Estas citas revelan hasta qué punto Wesley comenzaba a luchar con la meta de la «perfección» como el clímax de la vida cristiana. Fue el pensamiento wesleyano posterior el que relacionó tan fácilmente esta experiencia con el comienzo de la vida cristiana y la vinculó estrechamente con la iniciación de la experiencia cristiana.

Había también una ambigüedad similar acerca de si debían ser subrayados los aspectos graduales o los instantáneos de la santificación. Wesley afirmaba que dentro del *proceso* de la santificación había un «momento» de total santificación:

> Si el pecado cesa antes de la muerte, debe haber en la naturaleza de las cosas un cambio instantáneo; debe haber al menos un último momento cuando todavía existe, y un primer momento cuando ya no.[70]

Pero durante gran parte de su vida Wesley permaneció profundamente ambivalente acerca de dar prioridad a la «crisis» o al «proceso». Orville Walters ha estudiado esta cuestión y afirma que Wesley superó esa ambivalencia en 1772, y que desde ese momento subrayó el carácter instantáneo de la segunda bendición, aunque siempre precedida y seguida por un proceso de santificación gradual.[71]

El significado del «segundo momento»

Por entonces comenzó la cuestión crucial que nos permite comprender cómo el pentecostalismo puede estar relacionado con el metodismo, un problema que causaría desasosiego a partes de la tradición wesleyana durante más de un siglo. Una vez que quedó claro que en el pensamiento de Wesley se enfatizaba este «momento» dentro del proceso total de santificación, se planteó si era apropiado describir esta experiencia

como un bautismo del Espíritu Santo, entendido en términos de imágenes derivadas del relato de Pentecostés en el Nuevo Testamento.

Wesley mismo, aparentemente, se resistía a aceptar esta implicación posterior en sus sucesores, especialmente en el sucesor oficial, John Fletcher, el piadoso vicario de Madeley, y Joseph Benson, el amigo de Fletcher y posterior editor de sus obras completas.

Esta discusión se puede reconstruir desde escasas alusiones presentes en la literatura de la época; los documentos claves ya no están a nuestro alcance.[72] Pareciera haber surgido en medio de otras cuestiones más absorbentes, como la elección o la perfección, en la controversia con calvinistas de comienzos de la década de 1770. Esa controversia finalmente destruyó la alianza entre el ala más calvinista del metodismo (los círculos que rodeaban a George Whitefield) y el ala más arminiana que rodeaba a Wesley y sus colaboradores. Estas luchas surgieron en el Trevecca College de Gales, una institución costeada por la Condesa de Huntingdon, patrona de Whitefield. El director, Joseph Benson, fue expulsado por la condesa por sostener ideas arminianas, una medida que llevó a que su presidente, John Fletcher, presentara prontamente su renuncia.

En una carta a Benson, Fletcher le informó que el Rev. Walter Shirley visitó esa casa de estudios, y mientras estaba allí «hizo pedazos lo que usted había escrito sobre el 'bautismo del Espíritu Santo'». Aparentemente en esta época Benson afirmaba que las personas debían experimentar la «perfección» mediante un «bautismo pentecostal del Espíritu Santo», porque Shirley había discutido en contra de esa posición, argumentando que «la profecía de Joel (Hechos 2) se había completado ya en el día de Pentecostés».[73]

Wesley parece haber compartido al menos algunas de las convicciones de Shirley al respecto, porque un par de semanas antes le había pedido a Benson «que se abstuviera de enseñar la salvación universal y predicar sobre el último descubrimiento de Fletcher».[74] Benson claramente se sentía tentado de creer en una «salvación final universal», pero la última referencia permanece ambigua. John Telford, el editor de las cartas de Wesley, sugiere que se refiere a la doctrina de Fletcher sobre «recibir el Espíritu Santo».[75] Unos meses antes Wesley se había mostrado preocupado por la manera de hablar de Fletcher sobre el hecho de la santificación total. Aunque estaba de acuerdo en que Fletcher aceptaba todo lo que él (Wesley) defendía —«una liberación total del pecado, una recuperación total de la imagen de Dios, el amar a Dios con todo nuestro corazón, nuestra alma, y nuestra fuerza»—, Wesley objetaba el

uso de la frase «recibir el Espíritu Santo», insistiendo en que «la expresión en ese sentido no es escritural ni tampoco totalmente correcta; por cuanto todos habían 'recibido el Espíritu Santo' al ser justificados».[76]

Unos cuantos años después, Fletcher y Wesley parecen haber aclarado sus diferencias, y aparentemente habían hecho un acuerdo para quedar en posiciones diferentes. Como lo expresa Wesley en sus propias palabras:

> Pareciera que nuestros puntos de vista respecto a la perfección cristiana son un poco diferentes, aunque no opuestos. Es verdad que cada bebé en Cristo ha recibido el Espíritu Santo, y el Espíritu da testimonio junto con su espíritu, de que él es un hijo de Dios. Pero no ha obtenido aún la perfección cristiana.[77]

Fletcher también se volvió más sofisticado con respecto a sus diferencias con Wesley, y escribe a la señorita Mary Bosanquet, predicadora metodista con la que luego se casó:

> No hago descansar la doctrina de la perfección cristiana sobre la *ausencia de pecado*, esto es, la perfección de una paloma, o una oveja; ni tampoco en poder *amar a Dios con todas nuestras fuerzas*, por cuanto creo que todos los gentiles y judíos justos lo han hecho; sino en la *plenitud* de ese amor superior, más noble, más cálido, y *más poderoso*, que el apóstol denomina *el amor del Espíritu*, o *el amor de Dios derramado por el Espíritu Santo* a los creyentes cristianos, quienes, desde el día de Pentecostés, marchan hacia la perfección de la dispensación cristiana.[78]

Aunque estas palabras parecerían una objeción explícita al punto de vista de Wesley, Fletcher deja en claro la diferencia:

> Usted podrá encontrar mis opiniones al respecto contenidas en los sermones del señor Wesley sobre perfección cristiana y sobre cristianismo escritural; con esta sola diferencia: que yo distinguiría más claramente entre el creyente bautizado con el poder pentecostal del Espíritu Santo, y el creyente que, como los apóstoles después de la ascensión del Señor, no está aún lleno de ese poder.[79]

Wesley y Fletcher compartían muchas cosas, pero sus diferencias no eran meramente semánticas y terminológicas. Estas alusiones al conflicto revelan divergencias fundamentales que subyacen a lo que les es común. En otro momento y bajo otras circunstancias estos pequeños matices se volverían a acentuar y revelarían con más claridad esa ambigüedad heredada de la era del metodismo clásico. Intentaremos hacer un esfuerzo para discernir mejor estos sutiles matices, antes de retomar la historia del conflicto que se desarrolló en el escenario norteamericano.

Una línea divisoria crucial

Fletcher sentía que la clave para comprender su propio pensamiento debía encontrarse en su doctrina de las dispensaciones, un punto clave de diferencia con Wesley. Aunque su posición no se desarrolló totalmente, Wesley parecería reflejar una postura más clásicamente protestante, que ve a la historia dividida fundamentalmente en dos períodos, por Cristo, o quizás más precisamente por la redención lograda por su muerte. Por esa razón, Wesley podía hablar del «pacto de las obras» y del «pacto de la gracia» usando términos como «dispensación judía» y «dispensación cristiana». El Espíritu Santo, naturalmente, desempeña un papel importante, lo mismo que Pentecostés, pero es el agente de Cristo y subsidiario de él. Esto repite lo dicho anteriormente, a saber, que aunque Wesley otorgaba mucho peso a la experiencia de recepción de la gracia, lo hacía básicamente desde un marco cristocéntrico.

Fletcher, en cambio, veía la historia dividida en tres dispensaciones, cada una de ellas identificada con una de las personas de la Trinidad, y cada una de ellas caracterizada por una «gran promesa por parte de Dios».[80] La primera de ellas es la «dispensación del Padre», que anticipa la «manifestación externa del Hijo». La «dispensación del Hijo» se inicia con Juan el Bautista, y anticipa «la promesa del Padre», o el derramamiento del Espíritu Santo en Pentecostés. La tercera dispensación, la del Espíritu, anticipa el regreso de Cristo.[81] Estas dispensaciones no son sólo una descripción del proceso salvífico o *Heilsgeschichte*, o las etapas de la obra de Dios en la historia humana, sino también —y tal vez más básicamente— una descripción de las etapas del crecimiento espiritual y el desarrollo por el cual debe pasar cada individuo.[82]

Esta doctrina de las dispensaciones pone énfasis en el movimiento teleológico de la historia de una manera que no es característica de Wesley. Aunque Wesley se refería a un clímax en la historia, como el juicio final, su escatología estaba más orientada hacia la cuestión de la muerte y el destino de las personas.[83] La escatología en el sentido de la expectativa de un inminente retorno de Cristo no juega en Wesley el papel que muchos supondrían. Wesley, como ya lo hemos sugerido, está orientado principalmente hacia una soteriología; su enfoque es la apropiación de la gracia en esta vida, y la restauración de la imagen de Dios en preparación para la muerte y la vida eterna. Fletcher, por su parte, está mucho

más interesado en la promesa del retorno de Cristo, y habla frecuentemente de ella en el contexto de otros temas.[84]

El patrón de las dispensaciones de Fletcher acentúa el papel del Espíritu Santo y subraya la suposición de que la era presente está de algún modo caracterizada por la actividad del Espíritu Santo. Debido a que «la dispensación del Espíritu está ahora en acción», no sería «justo tildar de 'entusiasta' al ministro que predique esta dispensación».[85] Este énfasis de la estructura dispensacionalista de Fletcher empuja al metodismo más lejos del enfoque cristocéntrico, hacia un enfoque neumatocéntrico. De igual modo, cuando el esquema de las dispensaciones es aplicado al desarrollo espiritual del individuo, hay una tendencia a separar la recepción del Espíritu Santo del momento de la conversión, de una manera que comenzó a preocupar a Wesley. Fletcher no separaba el Espíritu de las etapas anteriores, pero sí enfocaba el papel del Espíritu en una tercera etapa inaugurada por el bautismo del Espíritu Santo, de tal manera que provocaba este tipo de cuestiones. Cuando este esquema comenzó a ser usado por personas de menor criterio, comenzó a acentuarse la tendencia hacia ese tipo de separación.

Parte de lo que aquí está en discusión es un desplazamiento de las bases exegéticas. Es un hecho notable que, a pesar de la dedicación por parte de Wesley a hablar de la «restauración» de la vida de la iglesia primitiva, sólo ocasionalmente se refiere al libro de los Hechos. Esta ausencia se vuelve especialmente notable en los análisis acerca de la perfección cristiana y la santificación total. El estudio de las bases exegéticas del pensamiento de Wesley llevado a cabo por W. E. Sangster identifica treinta textos básicos: uno de Ezequiel, tres de Mateo, diez de la literatura paulina, tres de la epístola a los Hebreos, uno del libro de Santiago, dos del evangelio de Juan, y diez de la primera epístola de Juan.[86] El libro de los Hechos, junto con su referencia a Pentecostés, está conspicuamente ausente.

Obviamente la formulación de Fletcher, sin embargo, coloca el libro de los Hechos en un lugar prominente. En efecto, de acuerdo con el índice de los textos bíblicos, el libro de los Hechos se cita más que ninguna otra fuente bíblica en sus obras completas. Así es que podemos detectar un desplazamiento importante en las bases exegéticas, que podría indicar incluso un desplazamiento desde la orientación paulina y juanina, hacia una luqueana. Sería fácil sobreestimar estas diferencias, pero esta perspectiva no deja de proporcionar algunas claves importantes acerca de los niveles profundos de la discusión.

Aun podría afirmarse que la doctrina de las dispensaciones tiene raíces expresamente luqueanas. Los estudios de redacción en Lucas y los Hechos son un foco tormentoso de argumentaciones aún sin conclusiones definitivas. Es conveniente notar, sin embargo, que Hans Conzelmann propone en su *The Theology of St. Luke* ((La teología de San Lucas) una división tripartita de la historia similar a aquélla: el período de Israel, el período de Jesús, y el período de la iglesia y del Espíritu.[87] Conzelmann, por supuesto, ve en esto una «desescatologización» de la historia de la salvación en respuesta a la «tardanza de la parusía», mientras que Fletcher, al usar este material, revela una intensificación de la orientación escatológica. Pero el estudio de redacción de Conzelmann sigue bajo discusión,[88] y algunos encontrarían en Lucas patrones más acordes con la lectura que Fletcher da implícitamente a los textos.[89]

También surgen otros interrogantes de interés. J. E. Fison ha sugerido que «el Espíritu, en los Hechos, todavía es preeminentemente extático» y que «la contribución más grande de Pablo fue darle prioridad a lo ético sin disminuir un ápice el carácter sobrenatural y escatológico de aquél.»[90] Se ha objetado esta afirmación,[91] pero sugiere, no obstante, que algunos de los matices que empezaban a surgir en Fletcher en contraposición con Wesley podrían haber tenido su raíz en el grupo de textos a los que cada cual dio prioridad. Esto es claramente así en algunos puntos, tales como el énfasis de Fletcher en el tema del «poder», aun en las pocas muestras citadas arriba. Eduard Schweizer sugiere que Lucas y los Hechos se centran en el Espíritu y tienden a usar *dynamis* [poder] y *pneuma* [espíritu] casi como sinónimos, y que:

> *profeteuein* [profetizar] es para Lucas muy importante como la obra del Espíritu ... Sólo marginalmente encontramos expresiones que describen en forma más general al Espíritu, como el que mora continuamente en el individuo o en la comunidad.[92]

No estamos sugiriendo, por supuesto, que Fletcher se desplazara tanto en esa dirección; estaba demasiado controlado por el pensamiento wesleyano. Pero estos temas típicos comienzan de hecho a aparecer en su pensamiento, y bajo circunstancias diferentes aquellos que estaban bajo su influencia podían adoptarlos e intensificarlos, especialmente cuando la influencia de los patrones wesleyanos se hubiera debilitado por diferentes razones.

El estudio de ese desarrollo histórico es el tema prioritario de este análisis, y uno de los resultados más importantes del proyecto es que en estos desplazamientos se manifiestan las raíces históricas de la teología

pentecostal. Estos pasos no se dieron en el inicio del metodismo, en parte por la resistencia de Wesley, y también por el control que ejercía su influencia en ese contexto. Norteamérica proporcionó el contexto para esa transformación, y es a esa historia que ahora debemos volvernos.

84 **Por Fe Contemplo Redención**

H. C. Ball — Mrs. J. F. Knapp

1. Por fe con-tem-plo re-den-ción, La fuen-te car-me si;
2. Mi vi-da en-tre-go a mi Je-sús, Las du-das él qui-tó;
3. ¡Cuan in-e-fa-ble go-zo es, Sa-ber que sal-vo soy!
4. ¡Oh, gra-cia ex-cel-sa de mi Dios, Pro-fun-do es el a-mor!

Je-sús nos da la sal-va-ción, Su vi-da dió por mí.
Mi al-ma go-za en su luz, Mis deu-das él pa-gó.
Mi rey a-quí es mi Je-sús, Al cie-lo sé que voy.
De mi Je-sús, ví-a de luz, Cor-de-ro Re-den-tor.

Coro

La fuen-te sin i-gual ha-llé, De vi-da y luz el ma-nan-tial;
¡Oh, glo-ria a Dios, me lim-pia a mí, Me lim-pia a mí, me lim-pia a mí!

CAPITULO III

El avivamiento norteamericano de la perfección cristiana

El metodismo habría de encontrar su verdadero destino en Norteamérica. Ya a mediados del siglo XIX, Philip Schaff reconocería que «en Norteamérica, el movimiento metodista fue —quizás de entre todos los sectores del protestantismo, después del puritanismo— el de mayor influencia en la vida religiosa en general».[1] Esto ya es, por sí solo, un hecho singular, ya que por la época de la revolución norteamericana el metodismo en Norteamérica era todavía una secta marginal desorganizada, apenas con un pie en el Nuevo Mundo. Pero hacia 1820 los metodistas ya habían alcanzado en número de miembros a los bautistas cuyo número estaba creciendo, y se estaban transformando rápidamente en la denominación protestante más grande de Norteamérica en el siglo XIX. En 1840 los metodistas superaban a los bautistas en una proporción de 10 a 6, y «en igual proporción a la membresía combinada de presbiterianos, congregacionalistas, episcopales, luteranos e iglesias reformadas»,[2] es decir, los grandes forjadores protestantes de Norteamérica colonial.

La razón de este sorprendente crecimiento del metodismo es múltiple. El movimiento wesleyano llegó a Norteamérica en el momento de su mayor vigor. Sus evangelistas y obreros itinerantes que recorrían las regiones a caballo, sumados a los laicos y nuevos conversos, aumentaron fácilmente sus fuerzas y se extendieron a lo largo del país, mostrándose especialmente adaptables a la frontera que se expandía con la colonización del Oeste. Los motivos arminianos y perfeccionistas del metodismo, tanto explícitos como implícitos, eran un trasfondo que congeniaba con el deseo de expresar y aun alimentar el expansionismo optimista de la región. El metodismo creció a tal punto como factor de influencia que los intérpretes del siglo XIX suelen hablar de «la era metodista en Norteamérica».[3] Por lo tanto lo que pasó en el ambiente metodista tuvo una influencia mayor en la cultura que lo que generalmente se supone.

Pero «la era metodista en Norteamérica» significa más que el crecimiento de una denominación en particular que llegó a ser la más grande

del país; significa que hasta cierto punto el metodismo sentó las bases para muchos otros grupos. Las ideas y prácticas del metodismo penetraron en otras denominaciones, especialmente del campo reformado. Los grandes avivamientos del siglo XVIII agregaron otro factor al debilitamiento del calvinismo puritano y contribuyeron a lo que ha venido a llamarse la «arminianización de la teología norteamericana».[4] Este impulso, que culminó en el surgimiento de los avivamientos espirituales, se unió con el floreciente metodismo para sentar las bases de la síntesis evangélica religiosa y cultural que dominaría el ambiente norteamericano antes de la Guerra Civil. Así Timothy L. Smith puede describir la fuerza religiosa dominante en Estados Unidos en vísperas de esos tiempos como una coalición de calvinismo con «avivamientos» y de «arminianismo evangélico», es decir, una combinación en la cual dominaban las ideas de tipo metodista, incluyendo la doctrina de la perfección cristiana.[5]

El más influyente de los representantes calvinistas dentro del movimiento caracterizado por los avivamientos resultó ser el controvertido Charles Grandison Finney, un defensor del nuevo estilo de despertar espiritual llamado «New Measures» (Nuevas Medidas). Richard Carwardine afirma que este tipo de avivamientos surgió primariamente como efecto de la influencia de las prácticas e ideas metodistas en los círculos presbiterianos y congregacionalistas. Entre ellos se encontraban el uso del «banquillo de los angustiados», el estímulo que se le daba a las mujeres para que hablaran y oraran en «reuniones mixtas», un tipo de predicación improvisada y más orientada hacia lo emocional, y el giro hacia una teología arminiana, todo ello fruto de temas y usanzas metodistas infiltrándose en la cultura dominante.[6] El clímax de este proceso puede verse en la adopción por parte de Finney de puntos de vista casi wesleyanos con respecto a la santificación, y el desarrollo posterior del «perfeccionismo de Oberlin», en la década de 1830.

Pero nuestro interés es enfocar las alternativas de la doctrina wesleyana de la perfección en el escenario norteamericano. El metodismo cruzó el Atlántico en medio de los desarrollos teológicos descriptos en el capítulo anterior, y al hacerlo halló un suelo más fértil para el cultivo de su doctrina peculiar, aunque no de inmediato.

La cuestión ha sido muy debatida,[7] pero sería justo decir que en los años iniciales «la perfección cristiana era una doctrina respetada pero no un rasgo dominante de la predicación metodista de aquella época».[8] John Peters ha sugerido que el contexto del avance de la frontera estimuló la necesidad de acentuar los mensajes «de salvación» entre los metodistas. Un análisis de la literatura de la época confirma esta conclusión.

Aunque siempre fue una cuestión de importancia para el metodismo inicial, hay un sentido en el que se puede afirmar que la predicación acerca de una «segunda bendición» se adaptó más a las condiciones espirituales de la segunda generación de creyentes.

El surgimiento del Movimiento de la Santidad

No es necesario resolver esta cuestión para reconocer, especialmente en la década de 1830, un creciente énfasis en la perfección cristiana, que produjo la «Cruzada de la Santidad», un factor descuidado pero importante en la vida religiosa norteamericana de mediados del siglo XIX.[9] Un anuncio de lo que iba a venir fue un breve libro publicado bajo el título de *The Christian's Manual; a Treatise on Christian Perfection, with Directions for Obtaining That State* (Manual del cristiano; un tratado sobre la perfección cristiana y la forma de lograrla), publicado en 1825 por la Iglesia Metodista Episcopal.[10] El autor era Timothy Merritt, un conocido pastor de Nueva Inglaterra, que vivía por entonces en Boston. «La doctrina de la perfección cristiana era su tema favorito, y él mismo era un ejemplo vivo de ella.»[11] Esta preocupación lo llevó en 1839 a fundar la *Guide to Christian Perfection* (Guía para la perfección cristiana), destinada a transformarse más tarde, bajo otros editores, en el órgano principal del avivamiento para la santidad, especialmente en la medida en que halló expresión dentro del campo del metodismo.

Mientras tanto, en Nueva York, la esposa de un médico, llamada Phoebe Palmer, y su hermana Sarah Lankford llegaron a la experiencia de la santificación. Phoebe, para quien esta experiencia proporcionó la seguridad que otros encontraban en la conversión, se transformaría en la figura principal del Movimiento de la Santidad: inicialmente como líder de las «Reuniones de los martes para la promoción de la santidad», que realizaron durante casi sesenta años en el hogar de los Palmer; luego como editora de la revista que había fundado Merritt, con el nuevo nombre de *Guide to Holiness* (Guía para la santidad), y finalmente como evangelista itinerante, viajando no solamente por el nuevo continente, sino también por Europa. Las reuniones caseras de los Palmer no eran muy diferentes de las reuniones carismáticas caseras de la actualidad, y al ser imitadas, generaron hacia fines de siglo una vasta red de reuniones de santidad. Las reuniones en el hogar de los Palmer, que habían empezado en 1835, se abrieron al sexo masculino en 1839, y se transformaron en un centro de renovación de una versión de la doctrina de Wesley de

la perfección cristiana que alcanzó a líderes y obispos metodistas, y se extendió más allá de las barreras denominacionales.

De manera similar, el avivamiento entre las iglesias reformadas se estaba volcando en la misma dirección. El tema de la «santidad» penetraba en toda la literatura de la época. Las nacientes convicciones de la «New Divinity» (Nueva Divinidad) que Nathaniel Taylor respecto de la «New Divinity» (Nueva Divinidad) que exponía por entonces en la Universidad de Yale llevaban naturalmente a preocupaciones concernientes a temas de la santidad y la santificación.[12] Edward Beecher, cuyos padres, hermano y hermanas son tal vez más conocidos, publicó seis sermones sobre «la naturaleza, importancia, y los medios para la santidad en la iglesia», que fueron luego incorporados al *American National Preacher* (El predicador nacional americano).[13] Por su parte el ya conocido Charles G. Finney comenzó a volcarse hacia la tradición wesleyana para hallar las pistas de una experiencia de santidad, usando los temas antes de haber experimentado personalmente la «bendición», en sus *Lectures to Professing Christians* (Conferencias para cristianos profesantes), que alcanzaron gran repercusión al ser publicadas inicialmente en el *New York Evangelist*, y luego recogidas en forma de libro en 1837.[14]

Esta cuestión había surgido el año anterior, cuando un alumno del Oberlin College le hizo al presidente Asa Mahan esta inquietante pregunta durante una reunión: «Cuando miramos a Cristo para nuestra santificación, ¿qué grado de santificación podemos esperar de él? ¿Podemos esperar que él nos santifique totalmente o no?».[15] Esta pregunta lanzó a Mahan y a Finney, este último profesor de teología de Oberlin, a la búsqueda de una santificación total, que culminó en su hallazgo de la «bendición», y el surgimiento del perfeccionismo en Oberlin, enseñanza que se difundió de diversas maneras en el *Oberlin Evangelist* y por medio de la influyente exposición de Mahan, en *The Scripture Doctrine of Christian Perfection* (La doctrina escritural de la perfección cristiana).[16]

El perfeccionismo de Oberlin era básicamente wesleyano en su forma, aunque influido (implícita o explícitamente) por el contexto de la corriente calvinista de «New Divinity», para dar mayor peso a la «ley moral» (un reflejo de la filosofía moral de Mahan y su tendencia al kantismo), y al «libre albedrío» (especialmente en Finney, quien ponía el énfasis en que el llamado a la perfección implica la capacidad para adquirirlo). George Peck, editor del *Methodist Quarterly Review* (Revista trimestral metodista), autor unos años después de un estudio similar, *Scripture Doctrine of Christian Perfection* (Doctrina bíblica de la perfección cristiana),[17] concluía con una reseña del libro de Mahan, que aclaraba:

...aunque no podríamos afirmar que se expresa como metodista en todos los puntos de esta gran doctrina, estamos satisfechos de que *aquello* que llamamos *perfección cristiana* se expresa cabalmente en esta obra.[18]

El libro de Mahan había sido publicado por H. V. Degen, el subeditor de *Guide to Christian Perfection* (Guía a la perfección cristiana), de raíces metodistas, y la cálida relación e interacción entre Oberlin y los Palmer durante la década siguiente son un testimonio de las afinidades que existían. El grupo de autoridades en el Movimiento de la Santidad es aludido en forma algo negativa en la expresión a menudo usada, que en esos círculos vinculados con la revista «ni Wesley, ni Fletcher, ni Mahan, ni Upham, sino la Biblia, la Santa Biblia, es lo primero y lo último, en todo momento».[19]

La cultura ya había llegado a un clima propicio para la explosión de libros y revistas que difundieron la doctrina y la experiencia a lo largo del mundo protestante de Norteamérica. El avivamiento de 1857-58, especialmente, «extendió los ideales de los Movimientos de la Santidad y de la Perfección a otros países»[20] y marcó la cumbre del amplio impacto cultural del movimiento, antes de que se desintegrara en una variedad de expresiones diversas, más tarde en ese mismo siglo.

Durante la década de 1840, Horace Bushnell estuvo bajo la influencia de estas corrientes, particularmente de los escritos del congregacionalista Thomas Upham, y su obra posterior muestra el impacto subyacente.[21] Al mismo tiempo, el presbiteriano W. E. Boardman se veía atraído en esa dirección. Su obra *Higher Christan Life* (Vida cristiana superior)[22] fue publicada en el clímax del avivamiento de 1858 y proporcionó a éste una nueva terminología que le permitió convertirse en «el primer tratamiento popular de este tema que se abrió paso en todas las denominaciones».[23] El metodista británico Mark Guy Pearse habría de comentar que gracias al libro de Boardman, «la despreciada doctrina de los primeros metodistas se había convertido en la herencia gloriosa de todas las denominaciones».[24] A. B. Earle y otros bautistas llevaron la experiencia a esa denominación después de su experiencia de santificación en 1859.[25] El médico Charles Cullis, de quien nos ocuparemos en el próximo capítulo, incorporó temas similares en la iglesia episcopal.[26]

Nuevas corrientes en teología

Aunque estas corrientes posteriores muestran una creciente variedad de expresiones y de terminología, la formulación de la perfección cristia-

na y la santificación total, anterior a la Guerra Civil, siguieron siendo wesleyanas en contenido. El trasfondo norteamericano, sin embargo, pronto comenzó a plasmar el pensamiento metodista en otras direcciones. El impacto general sobre temas más amplios de la teología ya ha sido analizado varias veces. Robert Chiles ha rastreado los matices cambiantes implícitos en la americanización de la teología metodista, en términos de un desplazamiento sutil desde «la revelación a la razón», desde «el hombre pecador al hombre natural», y de «libre gracia a libre albedrío».[27] El creciente énfasis sobre «el agente moral» y «el libre albedrío» se acentuó en alguna medida durante el período por interacción con la doctrina de *New Divinity* mediada por las corrientes del avivamiento y del movimiento perfeccionista de Oberlin.

La doctrina de la santificación total también tomó nuevos matices. El más notable fue la tendencia a resolver la tensión entre crisis y proceso que había habido en Wesley, por medio de un creciente énfasis en el carácter instantáneo de la segunda bendición, en términos de una «segunda obra concreta de la gracia». Hasta cierto punto este desarrollo ya se había producido en Inglaterra, no sólo en el Wesley de los últimos años, sino particularmente en la obra de Adam Clarke, cuyo influyente comentario de la Biblia se publicó por primera vez en Norteamérica entre 1811 y 1825.[28] Una colección póstuma de los escritos de Clarke se publicó en 1835 bajo el título *Christian Theology* (Teología cristiana). Allí Clarke afirma que

> en ninguna parte de las Escrituras debemos buscar la santidad *gradatim*. Debemos venir a Dios tanto para una instantánea y total purificación de todo pecado como para un perdón instantáneo. No existen el perdón *seriatim* ni la purificación *gradatim* en la Biblia. Es cuando el alma se ve purificada de todo pecado que puede crecer en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo.[29]

Este énfasis no sólo resuelve la tensión en el pensamiento wesleyano a favor de una crisis, sino que debilita el carácter teleológico de la enseñanza de Wesley y traslada la total santificación a un momento más temprano en la experiencia cristiana. Se torna el presupuesto antes que la meta de la existencia cristiana normal. H. Ray Dunning ha sugerido que estos desplazamientos en Clarke están acompañados por una tendencia a reformular «el significado de la santificación en términos de 'salvación del pecado' antes que de perfección en el amor».[30]

Una tendencia similar se refleja en el pensamiento de Phoebe Palmer, conocida por su «teología del altar» que subrayaba la disponibilidad inmediata de la segunda bendición. En su propia lucha espiritual llegó a ver que «la santidad, en lugar de ser un logro más allá de su alcance, era

un estado de gracia en el que cada uno de los redimidos del Señor debía vivir».[31] Apelando al versículo que dice que «el altar ... santifica la ofrenda», afirmaba que una vez que tiene lugar la «consagración», el creyente debía «ejercer la fe» y afirmar la plena santificación aunque no hubiera un sentimiento de seguridad que lo acompañara.[32] Esta enseñanza tendía a evaporar la lucha espiritual que caracterizó al metodismo del siglo XVIII, estimulando una apropiación inmediata de la experiencia. Después de todo, «por cuanto os ha sido obtenida [por Cristo], *ya* es vuestra. Si no la recibís ahora, la demora no será de parte de Dios, sino totalmente vuestra».[33]

Estos temas aceleraron el cambio en el pensamiento de Clarke hacia un debilitamiento del carácter teleológico de la perfección, haciendo de ella una experiencia más estrechamente vinculada con la conversión e iniciación cristianas.

La enseñanza de Oberlin fue más compleja en este aspecto. Como había surgido, dentro del contexto del movimiento *New Divinity*, con su énfasis arminiano, la teología de Oberlin colocaba en sus comienzos más importancia en la posibilidad de la perfección que en los medios precisos por los cuales se podía obtenerla,[34] aunque la mayoría del cuerpo docente de Oberlin afirmaba haber tenido algún tipo de «segunda experiencia». La cuestión se complicó por el agregado de la doctrina de «la simplicidad de la acción moral» que sostenía que la acción moral buena era inherentemente perfecta porque «la coexistencia del pecado y la santidad, como de dos estados morales opuestos, es imposible».[35] Estos y otros desarrollos de la cuestión hicieron que la escuela de Oberlin se fragmentara. Mahan se inclinó cada vez más hacia el metodismo, y siguió desempeñando un papel en el desarrollo de la teología de la santidad, mientras que Finney se fue retirando cada vez más de la doctrina wesleyana.

Pero hay un nivel más profundo en el que el estilo de los avivamientos de Finney brindó apoyo a los desarrollos registrados en Palmer y otros en los avivamientos norteamericanos de santidad de vida. Esto se advierte más fácilmente al comparar el sentido de inmediatez y pragmatismo de Finney con los temas de los avivamientos del siglo XVIII. Su insistencia en la posibilidad de la salvación «ahora» y su exaltación del elemento humano para producir el avivamiento, obstaculizaron la preocupación de Jonathan Edwards y sus seguidores por entender los avivamientos más como una «obra de Dios», y la conversión como de un «milagro», otorgado cuando Dios, en su tiempo, así lo dispusiera.[36] En la expresión de William Warren Sweet, «Finney hacía de la salvación el comienzo de la

experiencia religiosa, en contraste con los avivamientos anteriores en los que se hacía de la conversión una meta.[37] Esta es precisamente la diferencia entre Wesley y Palmer, y marca hasta qué punto los nuevos matices del tema de la santificación resultaron de la contextualización del pensamiento wesleyano dentro del ambiente de los avivamientos norteamericanos.

Estos acontecimientos fueron el anticipo necesario de lo que habría de seguir. Una vez que el concepto de «crisis» desplaza al de «proceso» y hace de la santificación primordialmente un acontecimiento que ocurre en un punto preciso del tiempo –esto es, cuando la santificación ha sido mayormente convertida en santificación total–, y una vez que el énfasis teleológico de la perfección cristiana se transforma en una experiencia inicial que por lo general sigue inmediatamente después de la conversión, ya se ha preparado el escenario para el surgimiento de la fórmula pentecostal de la santificación total. Este surgimiento se hizo patente a mediados de siglo, aunque algunas señales del cambio aparecieron con anterioridad.

La razón por la cual este cambio no se dio antes, se explica mejor diciendo que el avivamiento norteamericano de la santificación total fue absorbido, en parte, por el impulso perfeccionista enraizado en la cultura. La literatura anterior tiende a subrayar la idea de perfección por sobre otras expresiones posibles. Ya se ha visto esto en *Guide to Christian Perfection* y el libro de Asa Mahan, *Scripture Doctrine of Christian Perfection*, como así también en el subtítulo del manual de doctrina cristiana de Timothy Merritt. También hemos mencionado el libro de George Peck, editor del *Methodist Quarterly Review*, *The Scripture Doctrine of Christian Perfection*.[38] Jesse, hermano de Peck, también habría de defender la perfección cristiana en su libro *The Central Idea of Christianity* (La idea central del cristianismo),[39] aunque hacia 1856 el libro mostraría la creciente preferencia por la terminología de la santidad, como lo refleja el cambio de título por el de *Guide to Holiness*. Y Phoebe Palmer, por supuesto, refleja este patrón en la mayoría de sus escritos anteriores a fines de la década de 1850.

El surgimiento de las imágenes pentecostales

Es indudable que el impacto del perfeccionismo de Oberlin también contribuyó a retardar el posible impacto de las ideas de Fletcher, con lo cual se postergó el vuelco hacia la santificación pentecostal que caracterizaría las postrimerías del siglo XIX. Pero el origen del avivamiento, y aun del perfeccionismo de Oberlin, fueron Wesley y Fletcher, como las repetidas referencias lo demuestran. Las obras de Fletcher y de Benson aparecieron en Norteamérica, y compendios como *The Christian's Manual* (El manual del cristiano) transcribían extractos de Fletcher junto a los de Wesley.

Probablemente de mayor importancia para el desarrollo popular de la doctrina fue la amplia distribución de la biografía espiritual de Hester Ann Rogers, que estaba muy vinculada a Fletcher y que ocasionalmente usaba simbología pentecostal para describir la santificación.[40] Otros usos similares de lenguaje pentecostal aparecen ocasionalmente en la literatura temprana del metodismo en Norteamérica,[41] aunque habitualmente de un modo más general, sin referencias concretas a la experiencia de la santificación. Tanto en el *Oberlin Evangelist* como en el *Guide to Holiness*, el vocabulario empleado se usa generalmente para referirse a despertamientos o «avivamientos» de tipo general, para los cuales Pentecostés es visto como el gran arquetipo, o para referirse a «ungimientos» especiales de los ministros y creyentes.

Hubo en Oberlin un brote especial de lenguaje pentecostal en los albores del descubrimiento de la santificación total. Timothy Smith ha demostrado que Finney se fue desplazando en esa dirección en la serie de conferencias que publicó en el *Oberlin Evangelist* en 1839 y 1840.[42] Pero no incorporó las imágenes pentecostales a su obra más formal y ampliamente difundida, *Views of Sanctification* (Puntos de vista sobre la santificación)[43], ni en su obra sobre teología sistemática, publicada unos años después. Es más, A. M. Hills, un alumno de Finney de origen congregacionalista que resultaría el autor de la primera teología sistemática de la Iglesia del Nazareno, se lamentaría tiempo después de que «Finney no pudo conectar el logro de la santificación con el bautismo del Espíritu Santo», aunque «a veces casi llegó a la verdad».[44] Mucho después, en 1871, Finney hablaría en la Asamblea Congregacionalista de Oberlin sobre «el bautismo del Espíritu Santo», pero sólo después de que la doctrina ya se había difundido ampliamente, sin los temas vinculados con la santificación característicos del período anterior.[45]

Otros miembros del cuerpo docente de Oberlin fueron más explícitos en su énfasis sobre el Espíritu Santo en la santificación, y mucho más propensos a vincular la experiencia con Pentecostés. Henry Cowles preparó en 1840 dos sermones cortos sobre «el bautismo del Espíritu Santo» para el *Oberlin Evangelist*. En el segundo llegaba a la conclusión de que

el plan de la salvación contempla como su primer objeto la santificación de la iglesia; y usa el bautismo del Espíritu Santo como el gran poder eficiente para llevar a cabo la obra.[46]

Un trabajo posterior de Cowles llevaría el título *On Being Filled with the Holy Ghost* (Sobre el ser llenos del Espíritu Santo).[47]

Pero quizás más interesante sea el trabajo de John Morgan, quien contribuyó con dos ensayos sobre el tema al primer volumen (1845) del *Oberlin Quarterly Review*. El primero de ellos, titulado «La santidad aceptable a Dios», le resultó tan convincente a Finney que lo incorporó en la primera edición de su teología sistemática (1847).[48] En el segundo ensayo, titulado «El don del Espíritu Santo», declaraba, sin embargo, que «el bautismo del Espíritu Santo, en su plenitud pentecostal, no debía restringirse a la iglesia primitiva; es el privilegio compartido por todos los creyentes».[49] Morgan también insistía en que «el bautismo del Espíritu Santo es el privilegio propio de los santos [los creyentes]» y no debía confundirse con «la influencia del Espíritu de Dios por la cual los pecadores se convierten a El».[50]

Estos dos ensayos también reflejan el permanente problema de integrar el tema de la santificación y de la perfección al relato de Pentecostés. El primer ensayo ilustra el tema de la santidad sin ningún énfasis particular en la obra del Espíritu Santo. En el ensayo posterior sobre el Espíritu Santo, los temas sobre la perfección ya incorporan un énfasis en «el ungimiento de lo alto».

Pero el más amplio impacto de estas disquisiciones en Oberlin no llegó muy lejos, especialmente en ese momento, aunque después de la Guerra Civil hubo una tendencia a volver atrás y apropiarse nuevamente de la literatura de Oberlin. Timothy Smith ha señalado algunos paralelismos aislados, tal vez derivados de los análisis de Oberlin, entre metodistas de comienzos de la década de 1840.[51] Con la merma de la influencia de Oberlin sobre el naciente Movimiento de la Santidad y con el surgimiento de Phoebe Palmer, quedaron relegados en el trasfondo. Ocasionalmente, sin embargo, aparecen en la literatura metodista de la época y en *Guide to Holiness* las imágenes pentecostales y hasta la identificación de la santidad total con Pentecostés. El impacto más amplio de la doctrina de la santificación pentecostal puede fecharse aproximadamente en la época del avivamiento de 1857-58.

El vuelco hacia la retórica pentecostal

El camino para este vuelco estaba ya preparado. A partir de la idea de la restauración, implícita en el concepto mismo de avivamiento, comenzó a crecer la preocupación por recuperar la vitalidad de la iglesia primitiva. Encontramos una ilustración al respecto en el polémico ensayo del bautista Henry C. Fish, publicado en 1855 por la Congregational Publishing House de Boston, bajo el título *Primitive Piety Revived* (La piedad primitiva revitalizada). Se trataba principalmente de un llamado a reflexionar sobre cuestiones como «sencillez de intención, consagración a Dios, una fe escritural, negación de uno mismo por Cristo, sinceridad, individualismo, [es decir, responsabilidad individual]».[52] Este ensayo ayudó a abrir el camino para el avivamiento de 1858 y le valió a su autor un doctorado honoris causa de la Universidad de Rochester.[53] Fish proponía allí «un retorno a la escena de los días apostólicos, especialmente del inolvidable Pentecostés», y preguntaba «¿por qué no podemos anticipar el retorno de la época pentecostal? ¿Por qué no pueden los cristianos de *ahora* ser 'llenos del Espíritu Santo' como lo eran en los primeros tiempos?»[54]

Naturalmente, Fish no tenía en mente la estructura del pensamiento wesleyano ni las más recientes versiones sobre la santidad, pero su obra sin duda refleja el amplio y creciente interés en el Pentecostés y sus temas centrales, que eran la consecuencia natural del empuje revitalizador de los «avivamientos». Pero aún más explícitamente pentecostal, tanto en el lenguaje como en la orientación, fue otro libro muy popular publicado el año siguiente (1856), que tuvo dieciocho ediciones en los siguientes tres años. Se titulaba *The Tongue of Fire* (Lengua de fuego), escrito por el metodista británico William Arthur, luego adoptado como texto en Chautauqua, que también anhelaba un avivamiento general que restaurara Pentecostés para su época. Menos explícito que muchos escritos posteriores, esta obra se preocupaba principalmente por los efectos de un «nuevo pentecostés» sobre la iglesia, y por venir de un trasfondo wesleyano evocaba para muchos la idea de la santificación pentecostal. El libro de Arthur concluye con una oración:

Y ahora, adorable Espíritu, que procede del Padre y del Hijo, desciende sobre todas las iglesias, renueva el Pentecostés para nuestra época, y bautiza a la gente en general ... ¡oh, bautízalos de nuevo con lenguas de fuego! Corona este siglo XIX con un nuevo avivamiento de la «religión pura y sin mácula» más grande que el del

> siglo pasado, más grande que aquél del siglo I, más grande que cualquier «demostración del Espíritu» que haya sido otorgada a los hombres.[55]

El avivamiento de los años 1857-58 no podía menos que aparecer como la respuesta a esos ruegos. Al mirar atrás un par de años después y reflexionar sobre el acontecimiento, el *Guide to Holiness* comentaría que «uno de sus gozosos resultados es que *desde sus comienzos empezó a haber un interés más profundo entre el pueblo de Dios, en todas las denominaciones, sobre el tema de la santidad*».[56] Este desarrollo se dio en medio de una plétora de imágenes sobre Pentecostés, usadas para describir el impacto del avivamiento. Un periódico comentaba que «los avivamientos cubren ahora toda nuestra nación, alcanzando a todos los que están cerca, como ocurrió en el día de Pentecostés. Los ministros parecen ungidos del Espíritu Santo y hablan con un nuevo poder y entusiasmo».[57] Otro informe de la época tenía por título «Pentecostés, o la obra de Dios en Filadelfia, A.D. 1858».[58] No es de extrañar que en ese contexto las corrientes de santidad que comenzaron a emerger se volvieran más y más al lenguaje pentecostal para proclamar su mensaje distintivo, norma que habría de dominar el resto del siglo a medida que el movimiento continuaba abriéndose paso más allá de los confines del metodismo, y se difundía en gran parte de los avivamientos del resto del siglo XIX.

Las razones de este desplazamiento son complejas, y la superación del enfoque sobre la santidad por parte de la formulación más «pentecostal» de Fletcher, debe verse en el contexto de numerosos factores culturales y teológicos.[59] Y debemos advertir sobre la creciente complejidad del contexto en que tenían lugar estos cambios.

El avivamiento de 1858 debe haber sido el último de los grandes «despertamientos» de la «América Cristiana» que marcaría la totalidad de la cultura. La Guerra Civil marca el comienzo del colapso de ese consenso evangélico anterior a la guerra. Las contiendas en relación con la esclavitud no sólo dividen a las principales denominaciones sino que producen además otras fragmentaciones (tales como la abolicionista «Wesleyan Methodist Connection» y la Iglesia Metodista Libre, grupos que luego serían absorbidos por el creciente Movimiento de la Santidad). Nuevas teorías científicas, tales como las nuevas formas de fechar en geología y las afirmaciones que Darwin hacía en su teoría de la evolución, hicieron aflorar nuevas tensiones que finalmente traerían como resultado las virulentas divisiones provocadas por la controversia entre fundamentalistas y modernistas, a comienzos de nuestro siglo. La inmigración, primero católica y luego judía, sacudió los cimientos del sueño de una «América

cristiana» (concebida, naturalmente, como protestante) y obligó a tomar en serio los problemas del pluralismo.

Las fuerzas secularizadoras fueron ganando ímpetu y forzaron a muchos –especialmente a aquellos que querían preservar intactos los estilos evangélicos anteriores a la Guerra Civil– a tomar una postura defensiva y reaccionaria. La industrialización y la urbanización crecientes complicaron el contexto social y acentuaron las diferencias de clase en una sociedad que había estado a punto de abrazar la tendencia igualitarista jacksoniana y evangélica.

Las iglesias comenzaron a dividirse por cuestiones de clase. La movilidad social ascendente del metodismo de mediados de siglo, por ejemplo, fue claramente uno de los factores que precipitó muchas de las divisiones, incluyendo divisiones en el movimiento de santidad, que buscaba mantener un contacto más cercano con las masas. En toda esta atmósfera, la tendencia a dividirse en sectas se acentuó.

Todos estos factores, y otros de índole teológica y exegética, conspiraron para provocar una gran transformación en el pensamiento wesleyano, por más esfuerzos que hicieran por preservar la tradición intacta.

En primer lugar, ese amplio optimismo cultural con su énfasis sobre el perfeccionismo, que había vuelto a despertar el interés por el pensamiento de Wesley, comenzó a decrecer aun antes de la Guerra Civil. Se comenzó a ver que la vida era más compleja, y que la maldad estaba mucho más atrincherada de lo que se suponía. Los defensores iniciales de «la perfección cristiana», tales como Timothy Merritt y Henry Degen, editores del *Guide to Christian Perfection*, los fundadores de la abolicionista «Wesleyan Methodist Connection», y los primeros líderes y teólogos del Oberlin College, estaban todos entregados a un conjunto de valores que incluían el compromiso con el estilo de los avivamientos, la vida cristiana perfecta, la abolición de la esclavitud, el pacifismo, la defensa de la mujer, y a menudo la creencia en un milenio inminente como clímax de este impulso perfeccionista.

Las nubes amenazadoras que presagiaban la Guerra Civil ya estaban formándose en 1840 y forzaban a la gente a enfrentar cuestiones conflictivas y angustiantes, tales como si la resistencia pacífica era apropiada o no, en tanto que la legislación federal y estatal adoptaba leyes contra la fuga de esclavos, que parecían defender la odiada institución de la esclavitud. El creciente espectro de hechos violentos obligaba a optar entre el abolicionismo y el pacifismo. Al perderse el soporte cultural de la doctrina de la perfección cristiana, se vieron obligados a expresar de otras

maneras la doctrina y la experiencia que se habían tornado tan importantes para ellos.

En segundo lugar, Donald Scott ha rastreado una «transformación en la devoción» durante las décadas de 1830 y de 1840, por la cual las iglesias se alejaron de la responsabilidad pública para refugiarse en la devoción privada, y pasaron «del clima de Reforma, al clima de Refugio». Sugiere que alrededor de 1850 «las iglesias se habían transformado en protegidas y aisladas islas de piedad».[60] Es evidente que algunos cambios en la doctrina de la santidad demuestran estos cambios más amplios. El hecho de que ya a comienzos de 1840 se cambiara el nombre de «*Guide to Christian Perfection*» (Guía a la perfección cristiana) por «*Guide to Holiness*» (Guía para la santidad) para la revista indica un reordenamiento explícito de prioridades y matices, que de alguna manera reflejan estas corrientes subyacentes más generales. Se sumó a ellas la creciente influencia de las reuniones caseras de Phoebe Palmer, quien evadía involucrarse en los agrios debates y peleas sobre cuestiones sociales como la esclavitud (aunque su labor dio un impulso a un estilo más filantrópico de compromiso social).[61]

Hay un sentido, entonces, por el cual el giro hacia una modalidad de santidad más íntima y «espiritual» preparó el camino a un estilo más pentecostal, y este último bien puede verse en términos de una extensión y radicalización de este desplazamiento inicial, tal vez acentuado por la experiencia apocalíptica de la Guerra Civil.

También resulta tentador especular acerca de la importancia de las estructuras de clase y su impacto en el desarrollo de las corrientes de santidad, pero es una cuestión que no ha sido investigada suficientemente. Un gráfico del *status* económico social de los defensores de la santidad mostraría probablemente un descenso después de la Guerra Civil, entre los comienzos en la época anterior a la guerra en ciudades como Boston y Nueva York (donde la señora del médico, Phoebe Palmer, agasajaba a profesores y obispos en sus reuniones de los martes, en una casa repleta de ayuda doméstica), y la movilidad social ascendente del siglo XX entre miembros de denominaciones como la Iglesia del Nazareno. Aunque no se puede generalizar rígidamente un patrón de este tipo, es bastante claro que las iglesias del Movimiento de la Santidad desde la Iglesia Metodista Libre, fundada en 1860, hasta la Iglesia del Nazareno, fundada a comienzos del siglo, hallaron su ministerio especialmente entre los pobres y la clase media baja, y crecientemente en el centro de las ciudades.[62]

El informe de los primeros catorce campamentos (1867-72) de la «National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness» (Asociación Nacional de Campamentos para la Promoción de la Santidad) incluye un capítulo escrito por George Hughes que bosqueja «el estado de la iglesia» en 1867 que hacía necesario este movimiento nuevo. Este capítulo no sólo revela las crecientes divisiones producidas por cuestiones como el formalismo, la prédica de la santificación, y otros temas, sino también las diferencias sociales y culturales entre las iglesias orientadas hacia los pobres o hacia las clases altas, estilos institucionales y devocionales divergentes, y otros problemas similares.

Los movimientos de santidad eran cada vez más los portadores –aunque no exclusivamente– de la experiencia de fidelidad a la doctrina de la santificación total. Una de las diferencias más notables entre los defensores de la perfección cristiana (en la época anterior a la guerra, especialmente los del Oberlin College) y los proclamadores de la santificación pentecostal posterior a la guerra, es el énfasis inicial sobre la «capacidad», en contraste con la posterior búsqueda del «poder».

Es posible que a fines del siglo XIX ya se viera la declinación de la confianza –al menos en algunos círculos– en la capacidad del esfuerzo humano para enfrentar la creciente complejidad social, y una consiguiente búsqueda cada vez mayor de un «poder» que los capacitara para la situación o los ayudara a mantenerse hasta que llegaran tiempos mejores. La formulación pentecostal de una santificación total puede haber jugado un papel importante al hacer sentir con «poder» a quienes se veían sin él, es decir, un poder que fuera más allá del poder obviamente «espiritual» que buscaban sus defensores. Y quizás sería posible detectar una radicalización de estos temas en forma paralela a la movilidad social descendente de los convertidos al Movimiento de la Santidad de las postrimerías del siglo XIX. Estos factores también podrían ayudar a explicar la forma de expresión y moderación de los temas de santidad por esos movimientos que se incorporaron a la búsqueda de santidad pero que no estaban dispuestos a adoptar las ideas más radicales de perfección y erradicación del «pecado original».[63] Al menos algunos observadores del panorama han notado una correlación entre la clase social y la radicalización de las ideas de santidad.

Pero estos factores culturales y sociales no vacían de contenido las cuestiones teológicas en juego. Los intérpretes posteriores, especialmente aquellos que surgieron inmediatamente después de la corriente de la santificación pentecostal, no se mostraban preocupados por la identificación, sino por el hecho de que hubiera tardado tanto. Su problema era «la manifiesta reticencia de Wesley a usar el término 'bautismo del Espíritu' en relación con la santificación»[64] y por qué ésta había perma-

necido siendo la posición dominante hasta mediados del siglo XIX. Charles Brown, un importante teólogo del siglo XX de la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana), una iglesia vinculada con el movimiento para la santidad, sugiere que «los primeros teólogos wesleyanos se vieron tan desviados por los teólogos de profesión que no lograron poner el correcto énfasis sobre la doctrina del bautismo del Espíritu Santo».[65] Más recientemente, Timothy Smith ha visto en el surgimiento de la santificación pentecostal la recuperación de un equilibrio correcto entre el agente divino y el humano, que se vio amenazado, especialmente en Oberlin, por el énfasis en el libre albedrío y la mediación humana.[66] Para estos teólogos, esta identificación era lo que la tradición wesleyana había venido buscando desde 1770 en adelante.

Al menos otros dos factores teológicos se revelan en la literatura de la época con relación al cambio del que venimos hablando. Es posible distinguir hacia fines del siglo XIX un vuelco radical hacia temas sobre el Espíritu y «lo espiritual», que fue tomando formas diferentes según el contexto: en el auge del espiritualismo, en el surgimiento de la ciencia cristiana con su menoscabo de lo material, en el incremento de la filosofía idealista en Norteamérica, y otros fenómenos más. En los círculos teológicos más ortodoxos, el desarrollo se manifestó en una insistencia cada vez mayor sobre la doctrina del Espíritu Santo. Al finalizar el siglo, C. I. Scofield, el famoso editor dispensacionalista de la *Biblia Scofield*, señalaría:

> Estamos en medio de un marcado resurgimiento del interés por la persona y la obra del Espíritu Santo. Se han publicado más libros, manuales y tratados sobre ese tema en los últimos ochenta años que en todo el tiempo anterior desde que se inventó la imprenta. En realidad, en los últimos veinte años se ha escrito más y se ha dicho más sobre la doctrina del Espíritu Santo que en los 1800 años anteriores.[67]

Desde esta perspectiva, el vuelco del pensamiento wesleyano hacia la santificación pentecostal puede verse como una forma particular del creciente interés general en el Espíritu Santo, dentro de los confines más limitados del Movimiento de la Santidad de fines del siglo XIX.

Pero ciertas ventajas apologéticas pueden haber ayudado a acelerar la adopción de esta posición. La idea misma de la perfección siempre había sido discutida. Innumerables sermones metodistas acerca de la perfección seguían el patrón establecido por Wesley de distinguir claramente «en qué sentido los cristianos *no son perfectos*», antes de intentar una descripción de la meta que Wesley solía colocar ante sus oyentes.[68]

Este problema apologético se intensificó con la experiencia de la santificación total que se extendió más allá del metodismo hasta alcanzar

otros contextos teológicos, especialmente entre los reformados, como sucedió como consecuencia del avivamiento de 1857-58. En ese contexto el vocabulario de Pentecostés subordinó los temas de la perfección de un modo tal que para muchos parecía afirmar su carácter *prima facie* bíblico. Así, en 1874, Daniel Steele, que dos años antes había dejado su presidencia de la Universidad de Syracuse para retornar al pastorado, describiría en el *Guide to Holiness* su propia santificación como un bautismo del Espíritu, y aconsejaría a todos los creyentes que

> cesen de discutir las sutilezas y todas las interminables cuestiones sobre santificación total o perfección cristiana, y clamen con fuerza a Dios por el bautismo del Espíritu Santo. Esta es ciertamente una promesa para todos los creyentes en Jesús. Ojalá que cada ministro y cada laico inquiriera sobre la manera de llegar al aposento alto de Jerusalén y habite allí hasta que las lenguas de fuego descansen sobre sus cabezas.[69]

Pero sea cual fuera la razón, es evidente que este cambio se produjo, y simplemente arrastró a su paso a casi todos los que en distintos campos continuaban enseñando la doctrina de una vida cristiana superior. La historia del triunfo de la formulación pentecostal será el tema del próximo capítulo.

48 Pentecostés Para Todos

Back to Pentecost

H. W. Cragin y Ball — S. Juan 14: 16. Los Actos 2: 38, 39 — Mrs. C. H. Morris

1. Dios no nos de - ja huér - fa - nos, Mas co - mo pro- me - tió,
2. ¡Oh! san- tos, Dios os lla - ma hoy, Su ple - ni - tud to - mad;
3. Je - sús pro- mete un Pente-cos- tés A ca - da co - ra - zón;
4. Cre - yen-tes, pa - ra to - dos hay, El gran Con - so - la - dor,

Nos man- da el San-to Es - pí - ri - tu, Que lle - na de su
Es pa - ra to - dos por i - gual El san - to Hués - ped
Pos- tra - dos, pues, ro - gué - mos - le, Y es - pe - re - mos
Y las se - ña - les se - gui - rán, En o - tras len - guas

gran vir - tud Al ser que le es - pe - ró.
ce - les - tial, Es - pí - ri-tu de ver - dad.
por la fe, El pro - me - ti - do don.
ha - bla - rán, Pro-me - sa del Se-ñor.

Coro

¿Ha ve - ni-do a ti? ¿Ha ve- ni- do a ti El Es - pí - ri- tu Con-so-la-dor ? (a ti.) Dios convencerá al mun-do de mal Cuando venga el Con-so - la-dor. (a ti.)

CAPITULO IV

El triunfo de la doctrina del bautismo pentecostal del Espíritu Santo

Después de la Guerra Civil, las tradiciones vinculadas con los avivamientos fueron cada vez más marginalizadas de la cultura norteamericana. Hacia fines del siglo XIX hubo movimientos sectarios masivos, mayormente en la línea del Movimiento de la Santidad que se había independizado o había sido expulsado del cuerpo mayoritario del metodismo; aunque también hubo sectarismos parecidos que se manifestaron en tradiciones paralelas. Lo que es interesante para nuestra investigación es advertir hasta qué punto estas corrientes dentro de la tradición de los avivamientos, ya sea de dentro o de fuera de las iglesias mayoritarias, estaban dominadas durante este período por una u otra variedad de la doctrina del bautismo pentecostal del Espíritu Santo. A esta altura, naturalmente, todavía no se incluía la práctica de la glosolalia.

Hasta ahora hemos visto el surgimiento de las imágenes pentecostales, tal como se presentó en el ala perfeccionista de los avivamientos antes de la Guerra Civil. Ahora tendremos que rastrear la enunciación de la doctrina explícita del bautismo del Espíritu Santo, y catalogar sus variaciones a medida que se difundía por medio de los avivamientos de fines del siglo XIX.

Los primeros libros que desarrollan una doctrina completa y autoconsciente de la santificación pentecostal aparentemente aparecieron como consecuencia del avivamiento de 1857-58. Phoebe Palmer, la fuerza impulsora detrás del floreciente avivamiento de la santidad dentro del metodismo, parece haber ido en esa dirección poco antes de la irrupción del avivamiento, quizás bajo la influencia de William Arthur, quien estaba viajando por los Estados Unidos y corrigiendo las pruebas de imprenta de su libro *The Tongue of Fire* (La lengua de fuego), en el año 1855.[1] Al menos los informes de la señora de Palmer desde Nueva York durante el otoño de 1856 muestran este desarrollo,[2] como también sus informes al *Guide to Holiness* durante los cuatro años que evangelizaba en

Gran Bretaña, desde 1859 a 1863. Hacia fines de 1859 escribe, por ejemplo:

> en nuestras reuniones de la tarde afirmamos la necesidad absoluta para todos los creyentes, cualesquiera que sean, de recibir «la santidad del Señor», o en otras palabras, el pleno bautismo del Espíritu Santo, como lo recibieron los ciento veinte discípulos el día de Pentecostés. Cientos de personas de diversos sectores y desde millas de distancia se vuelcan a estas reuniones; y cuando el Dr. Palmer da la invitación a todos aquellos que con firmeza de fe quieren hacer suya de inmediato esta gracia, el altar de la comunión, que tiene capacidad para unas sesenta personas, por lo general se llena de gente.[3]

En 1859 Phoebe Palmer escribió *The Promise of the Father*, (La promesa del Padre), con el subtítulo de «Una especialidad olvidada en los últimos días». Usaba el argumento de las lluvias tardías para defender el ministerio de la mujer. Al dar al término «profetizar» el significado de «predicar», el libro respaldaba el ministerio de la mujer (y obviamente su propio ministerio), apelando a la profecía de Joel, citada en Hechos 2: «Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y *vuestras hijas* profetizarán». El versículo también aparece en la tapa. Todo el libro estaba impregnado de los temas vinculados con Pentecostés: afirma que «un reconocimiento del bautismo pleno del Espíritu Santo, como una gracia para ser disfrutada en esta vida, es una doctrina que distingue al metodismo».[4] Y la última mitad del libro es una descripción de su trabajo de evangelización de santidad además de su trabajo como directora del *Guide to Holiness*, para terminar finalmente con un llamado a la experiencia mencionada. Están presentes los viejos temas, naturalmente, pero hay un nuevo énfasis en el uso del lenguaje característico del relato de Pentecostés, una preocupación por recibir «poder», la «profecía» esperada, etc.

El siguiente y crucial avance parecería ser un volumen apropiadamente titulado *The Baptism of the Holy Ghost* (El bautismo del Espíritu Santo) escrito por Asa Mahan, ex presidente de Oberlin College, que fue publicado en 1870 por los Palmer. Mahan había llegado a la presidencia de Adrian College en 1859, que por ese entonces estaba casi totalmente bajo el control de la Iglesia Metodista Wesleyana, de la corriente perfeccionista y a favor del abolicionismo, pero que luego quedó bajo el ala de la Iglesia Metodista Protestante. Aparentemente este libro estuvo en gestación durante seis u ocho años antes de ser publicado, y fue el resultado de conferencias dictadas en Adrian College que dieron ocasión a tres períodos de avivamiento. Sin embargo, cuando Mahan lo ofreció a los

Palmer, éstos se sintieron intranquilos porque temían que provocara una controversia, y le sugirieron un editor calvinista.

Pero Mahan deseaba que fuera una publicación metodista, como lo había sido su libro *Scripture Doctrine of Christian Perfection* (La doctrina bíblica de la perfección cristiana), y afirmaba que los presbiterianos no estaban todavía preparados para publicar ese tipo de libros. Insistía, además, en que esos temas estaban siendo ampliamente discutidos más allá del metodismo, por lo que debía ser publicado, y los Palmer finalmente cedieron.[5] La predicción de Mahan de que el libro «provocaría un nuevo interés en el tema» resultó correcta; al cabo de doce años pudo informar que el libro había «circulado ampliamente por Norteamérica, Gran Bretaña, y todas las tierras de misión, además de ser traducido al alemán y al holandés».[6]

Mahan escribió en *The Baptism of the Holy Ghost* que «la doctrina de la santificación total se presentaba en su forma vieja y, sin embargo, nueva».[7] Pero el contexto de la exposición es más reformado que metodista, no sólo en los ejemplos que usa y los fundamentos bíblicos más elaborados, sino también en el hecho de que los temas de «limpieza de pecado» se concentran en un solo discurso. En efecto, las «consecuencias» del «bautismo» se describen principalmente en términos de *«permanencia y poder»*, o bien se expresan en formas más elaboradas, como 1) un despertar de nuestros *«poderes naturales»*; 2) «una vasta acumulación de poder *espiritual* y *moral* para soportar y poder para llevar a cabo»; 3) *«aprehensión de la verdad que transforma el alma»*; 4) *«la absoluta certeza de la esperanza»*; 5) una más íntima *«comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo»*; 6) «una profunda y *permanente bendición espiritual*»; y 7) una «unidad de Espíritu» entre los creyentes.[8]

Hacia 1870 ya estaban sentadas las bases para el desarrollo futuro. La explicación básica de la doctrina había aparecido publicada tanto en círculos metodistas como reformados. Desde este momento en adelante la enseñanza del bautismo pentecostal del Espíritu Santo se difundiría profusamente en ambas ramas, o al menos en los círculos de los avivamientos conservadores, aunque no siempre de la misma manera. Hubo, en efecto, tres variantes de la doctrina que deben ser estudiadas: la corriente oficial del Movimiento de la Santidad y su doctrina de santificación pentecostal; una variante más radical del Movimiento de la Santidad que dividía esta experiencia en dos obras separadas de la gracia; y finalmente la forma que se volvió dominante en los círculos más reformados, al suprimir lo más distintivo de los temas wesleyanos y enseñar que el bautismo del Espíritu era una «segunda experiencia diferente» de la gra-

cia, posterior a la salvación, y con los fines de «ungir con Poder para el servicio».

La transición hacia la santificación pentecostal

En los años posteriores a la Guerra Civil, el Movimiento de la Santidad adoptó cada vez más la formulación pentecostal de la santificación total. La institución más importante dominada por metodistas pero de carácter interdenominacional era la «Asociación Nacional de Campamentos para la Promoción de la Santidad», que convocó su primer campamento en Vineland, Nueva Jersey, en julio de 1867. En la invitación se expresaba el anhelo de que «pudieran realizar todos juntos un bautismo pentecostal del Espíritu Santo».[9] Los sermones de ese evento incluían uno por Benjamin M. Adams, fundador de la Asociación, sobre Hechos 1.8 («...recibiréis poder cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo ...»). En este sermón los temas sobre «poder» superan los temas wesleyanos tradicionales, aunque estos están también presentes.[10] Y el informe de los primeros catorce encuentros que tuvieron lugar durante los primeros cinco años llevó, significativamente, el título de «Días de poder en el templo del bosque».

El informe del decimosexto campamento lleva el título de «Un moderno Pentecostés», y describe un sermón de William H. Boole sobre Hechos 1.8, en el que da predominio al concepto de ser «investidos de poder», como parte del «bautismo electrificante». Boole afirmaba allí que «un bautismo del Espíritu Santo es una experiencia consciente, positiva, específica, y de naturaleza instantánea. Aquí se dividen las aguas: el metodismo se sostiene o cae en este punto. Nuestra iglesia no ha enseñado otra doctrina desde sus comienzos».[11] Los temas pentecostales comienzan a surgir durante este período y en este contexto, aunque de manera callada; en parte, sin duda, porque ésta era el ala más clásica dentro del Movimiento de la Santidad, y por esa misma razón influida por los temas wesleyanos originales.

Pero las semillas habían sido plantadas y crecerían durante el resto del siglo a medida que la tradición de la santidad se alejaba más y más del metodismo y los líderes más conservadores del comienzo comenzaban a eclipsarse. Es en la década de 1890 cuando se refleja probablemente el clímax de este proceso y la explosión más fuerte de los temas pentecostales. A esta altura S. A. Keen, de Ohio, estaba dando numerosos «servicios pentecostales» en decenas de conferencias metodistas

anuales, y publicaba en 1895 sus enseñanzas bajo el título de *Pentecostal Papers; or the Gift of the Holy Ghost* (Ensayos pentecostales, o el don del Espíritu Santo).[12] El metodista H. C. Morrison, la figura más importante de las instituciones que ahora se conocen como Asbury College y el Seminario Teológico de Asbury en Kentucky, cambió el título de su revista en 1897, de *The Methodist Herald* (El heraldo metodista) a *The Pentecostal Herald* (El heraldo pentecostal), y en 1900 hizo un resumen de sus enseñanzas en un panfleto que circuló muchísimo, y fue traducido al chino y al japonés, bajo el título de *The Baptism with the Holy Ghost* (El bautismo con el Espíritu Santo).[13]

Estas tendencias estaban quizás más acentuadas en los grupos más sectarios del movimiento, sectores que habrían de producir nuevas denominaciones hacia fines de siglo. El cuáquero Seth Cook Rees, una figura clave en la fundación tanto de la Iglesia Pentecostal del Nazareno, como de la Iglesia Peregrina de la Santidad, bosquejaría su visión por escrito en *The Ideal Pentecostal Church* (La iglesia pentecostal ideal), en 1897.[14] La biografía de su esposa apareció con el título de *Hulda A. Rees, the Pentecostal Prophetess* (Hulda A. Rees, la profetiza pentecostal).[15] El colega de ambos, Martin Wells Knapp, escribiría *Lightning Bolts from Pentecostal Skies* (Relámpagos desde el cielo pentecostal).[16] La misma casa publicó una serie de ediciones económicas bajo el nombre de «Biblioteca de la santidad pentecostal», la mayoría de cuyos volúmenes refleja una suerte de fijación por el tema pentecostal.

En enero de 1897, la revista *Guide to Holiness and Revival Miscellany* (Guía a la santidad y miscelánea del avivamiento) sustituyó la frase final por *vida pentecostal* en respuesta a

> los signos de los tiempos, que indican la investigación, la búsqueda y el ardiente anhelo de lograr los dones, gracias, y poderes del Espíritu Santo. «La idea pentecostal» está penetrando en el pensamiento y la aspiración cristianos más que nunca ... y esperamos este año contribuir algo para una mejor comprensión de los hechos, esto es, «*la dispensación del Espíritu Santo*».[17]

La contratapa interna de ese mismo número anunciaba la nueva edición de «ese gran regalo pentecostal», el libro de Asa Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost*, aquel «trabajo realmente magnífico del Dr. Mahan sobre *el gran tema de esta época*».

Desde este momento en adelante, y hasta su desaparición unos cuatro años después, la revista prácticamente vibró con el tema pentecostal. Los sermones se publicaban en una columna que tenía por título «El púlpito pentecostal», y los informes de las mujeres aparecían bajo el título de «La mujer pentecostal»; los testimonios, como «Testimonios pen-

tecostales». Todo, desde campamentos hasta coros, era «pentecostal», y las devociones privadas se realizaban en «la cámara pentecostal». Esto es una muestra un tanto extrema de lo que generalmente ocurría en la mayoría de las líneas del Movimiento de la Santidad alrededor de la década de 1890.

Hasta la institución más conservadora, la «Asociación Nacional para la Promoción de la Santidad» (ahora bajo otro nombre), parece haber seguido esta tónica. Su presidente, Charles J. Fowler, publicó un libro en 1900 titulado *Back to Pentecost* (De regreso al Pentecostés) en el que afirmaba que Pentecostés significaba para él

> lo que el Nuevo Testamento quiere decir —y lo que el metodismo siempre entendió así—, esa obra de la gracia que uno necesita después de la regeneración, y puede obtener; o lo que en teología se conoce como «*Completa santificación*».[18]

Por esta época las formulaciones de Fletcher habían prácticamente arrasado las explicaciones más wesleyanas acerca de la santificación completa. El Movimiento de la Santidad intentó retener el contenido de Wesley en las nuevas formulaciones, pero no pudo. La formulación pentecostal tenía su propia fuerza, que empujaba hacia otras direcciones.

Fletcher otra vez

El vuelco hacia «Pentecostés» trajo nuevamente a escena la doctrina de Fletcher sobre las dispensaciones. Algunas señales de esto se advierten en Asa Mahan, quien, aunque prefería hablar de «los dos pactos» en su libro *Christian Perfection* (La perfección cristiana), se refería a «la vieja y la nueva dispensación». El libro del metodista Edward Davies *The Gift of the Holy Ghost: The Believer's Privilege* (El don del Espíritu Santo: El privilegio del creyente) (1874), que fue leído mucho más allá de los confines de su propia denominación, dedicó todo un capítulo a «Una breve historia de las tres dispensaciones» e incluyó un apéndice de Daniel Steele sobre «Las tres dispensaciones», tomado de la revista *Advocate of Christian Holiness* (El defensor de la santidad cristiana). Este último es esencialmente un resumen del tratamiento que Fletcher le da al tema en su obra *The Portrait of St. Paul* (Semblanza de San Pablo).[19]

Ensayos similares aparecieron cada vez en mayor número durante el resto del siglo XIX, al punto que en la década de 1890 la doctrina estaba tan bien establecida que Phineas Bresee, luego un fundador importante de la Iglesia del Nazareno, comenzaría su sermón en la Asociación Nacional de Campamentos con la afirmación de que «la dispensación del Espíritu Santo fue iniciada después de la ascensión de Jesús, al caer sobre los apóstoles y discípulos con su poder santificador y de plenitud».[20]

Este vuelco hacia temas pentecostales también puso en primer plano varias cuestiones neumatológicas. Esto puede advertirse en el énfasis de Mahan en los dones espirituales y el don de la profecía, o en las frecuentes referencias de Phoebe Palmer a las profecías.[21] En años anteriores «profetizar» se entendía más naturalmente como predicar o testificar, pero después del cambio se distingue una tendencia hacia interpretaciones más sobrenaturales y «extáticas». Mahan, es cierto, advertía que «ningún lector cuidadoso de las Escrituras en este momento confundiría el don o promesa del Espíritu con cualquier *don milagroso*»,[22] pero ya para comienzos del siglo XX el concepto se había ampliado para incluir los dones «sobrenaturales» de la sanidad y de obrar los milagros. Seth Cook Rees estaba convencido de que «las señales y milagros han reaparecido con cada avivamiento del Espíritu Santo».[23] Aquellos que se mantuvieron más cerca de la tradición wesleyana ponían el énfasis en las consecuencias *éticas* y las «gracias» antes que los dones del Espíritu, pero el vuelco era cada vez mayor hacia «los dones espirituales *y* las gracias»,[24] especialmente allí donde la fascinación por Pentecostés era más intensa.

¿«Poder» o «santidad»?

Pero quizás el problema más difícil era integrar los motivos de la «perfección» y la «limpieza» que venían de la tradición wesleyana, con el tema del «poder» que era dominante en los textos sobre Pentecostés que estaban recibiendo mayor atención. A menudo los temas sobre «poder» simplemente superaban a los de la «santidad», como lo hemos sugerido en varias ocasiones. El tradicional Movimiento de la Santidad se esforzaba por preservar los temas clásicos en medio de los nuevos cambios en el vocabulario y la retórica.

Una respuesta —que se pone en evidencia, por ejemplo, en Phoebe Palmer— era hacerlos equivalentes, sugiriendo que «la santidad *es* poder»,[25] que «la santidad posee un poder todopoderoso que levantará a cualquier iglesia que se esté hundiendo»,[26] que «la pureza y el poder son idénticos».[27] Más típico era el esfuerzo por insistir en que Pentecostés había traído «santidad y poder», título del que fue quizás el libro más importante del congregacionalista A. M. Hills, quien había estudiado en

Oberlin bajo Finney y más tarde ocuparía la presidencia de universidades, de la Iglesia del Nazareno, al llegar a ser el primer teólogo sistemático de la denominación.[28] En palabras de H. C. Morrison: «el bautismo con el Espíritu Santo purifica el corazón de los creyentes y los capacita para el servicio».[29]

Esta posición generalmente incluía la distinción entre los aspectos positivos y negativos de esa misma «obra», formulación que se volvió normativa en muchos ambientes del Movimiento de la Santidad. Es así que el teólogo nazareno E. P. Ellyson más tarde reflejaría un consenso al citar el *Manual* de la denominación, a efectos de que la santificación total

> sea realizada por el bautismo del Espíritu Santo y abarque en una experiencia la limpieza de pecado en el corazón y la presencia permanente del Espíritu Santo al morar en el creyente, dándole poder para la vida y el servicio.[30]

Este doble efecto podía desarrollarse de manera más elaborada y un tanto diferente, como lo hace el teólogo Russell R. Byrum, de la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana):

> La Biblia enseña no sólo dos obras de la gracia –la primera de ellas comúnmente descripta como conversión, y la segunda una obra especial de Dios en el corazón– sino que también enseña claramente una doble fase de cada una de estas experiencias. La primera obra, la de la conversión, incluye tanto la justificación como la regeneración, las cuales son diferentes en su misma naturaleza, aunque ambas se reciben al mismo tiempo ... la segunda obra incluye no sólo una limpieza perfecta del corazón de la depravación heredada sino el bautismo del Espíritu Santo.[31]

La enseñanza de «las tres bendiciones»

Este consenso, sin embargo, no fue fácilmente obtenido ni se mantuvo sin esfuerzo, y la cuidadosa elección de las palabras refleja una incómoda polémica contra una variante de esa posición que surgió hacia el final del siglo XIX, aunque se había anticipado anteriormente. Un grupo, para el cual la síntesis citada resultaba demasiado sencilla, defendía en su lugar una triple obra, o «tres bendiciones»: la que ocupaba el segundo lugar en la posición dominante del Movimiento de la Santidad se dividió a su vez en dos bendiciones diferentes. Este grupo, sin embargo, no representa una facción «fanática», como creían los líderes del Movimiento de la Santidad de entonces y de ahora. Apuntaba a la dificultad fundamental de expresar la teología wesleyana con apariencia pentecostal, dificultad que ha aflorado, como hemos visto, toda vez que se hacía el intento. La permanente lucha con este problema se refleja claramente en la literatura de mucho antes de la década de 1890, cuando la «herejía de la triple bendición» recibió mayor atención.

El problema surgió ya en 1856 en el *Guide to Holiness*. Un lector no identificado, que firmaba «J. D.», preguntaba:

> La santidad total, la santificación total, un corazón limpio, un amor perfecto, o una plena salvación, ¿significan el bautismo pleno del Espíritu Santo? ¿Es posible que una persona disfrute las bendiciones de una santificación total sin haber obtenido aún la plenitud del Espíritu?[32]

«J. D.» apelaba a la doctrina de Fletcher acerca de las dispensaciones y citaba a Fletcher porque «no debemos contentarnos con estar simplemente limpios de pecado; debemos estar llenos del Espíritu».[33] Estas cuestiones que refleja la revista parecen haber surgido en parte como respuesta a la observación empírica de que muchos que afirmaban estar «enteramente santificados» parecían carecer del apropiado «poder espiritual». Otros tenían por su parte una experiencia personal que avalaba tal separación. Así Arthur S. Clibborn, que luego llegó a ser el yerno de William Booth, fundador del Ejército de Salvación, le escribía a Asa Mahan, por entonces director de la edición británica de la revista *Divine Life* (Vida divina):

> Poco a poco la luz nació en medio de la oscuridad, y comencé a sentirme más y más sometido a Cristo y desprendido del *yo* y del mundo. Después de un tiempo de completa consagración (alrededor de cuatro años después de aquel llamado), durante la cual se me hizo estar dispuesto a ser un «loco» por Cristo –renunciar al yo, al mundo, a la reputación, y darme enteramente a él, darme *a mí mismo* a su servicio– recibí el bautismo del Espíritu.[34]

Otros colocaban tanto énfasis en la limpieza de vida como preparación para el bautismo, que al menos se daba por sentado un orden, si es que no una separación, en el proceso. Al predicador bautista de la santidad, A. B. Earle, le hicieron la siguiente pregunta durante una conferencia: «¿Es posible que una persona tenga un corazón limpio sin el bautismo del Espíritu Santo?». El respondió que «un corazón limpio es una preparación para el bautismo del Espíritu Santo».[35]

Asa Mahan parece haber considerado las mismas distinciones y hablaba ocasionalmente de la santificación total y del bautismo del Espíritu Santo como de dos doctrinas o dos experiencias, y no una. En *Divine Life* sugiere la metáfora de vaciar un recipiente y luego llenarlo para indicar que «la pureza es una cosa; el poder, algo totalmente distinto». El sentido de la distinción era aparentemente subrayar el orden por el cual «el primer hecho es condición precedente e inmutable, y siempre viene

antes de la última experiencia», de modo que quienes buscaban el bautismo «no debían olvidarse de orar con fe por la purificación interior indispensable para la recepción de ese don inefable».[36]

De igual modo el metodista Asbury Lowrey, director de la edición norteamericana de *Divine Life*, contestó a la pregunta «¿Podemos tener una dispensación del Espíritu Santo después de la santificación y luego, como complemento de ella, una dispensación mayor y más poderosa de la que corresponde naturalmente al estado de un corazón puro?», con un enfático «sí». Lowrey explicaba que

> la obra del Espíritu Santo, hasta llegar al punto de la santificación total, es la de *renovar*, y la del bautismo, *capacitar*. La primera purifica y refina; la segunda da poder. La primera opera interiormente y restituye la imagen de Dios en el corazón; la segunda obra exteriormente, y al tocar a la sociedad, la santifica. La primera purifica y hace de la persona un santo; la segunda unge y hace de ella un sacerdote y un rey poderoso en Dios, para destrucción de fortalezas.[37]

El argumento concluyente de Lowrey de la necesidad de que los santificados recibieran el bautismo era que Cristo, que era «santo, bondadoso, puro, y apartado de los pecadores, sin embargo buscó y recibió el bautismo del Espíritu».[38] El evangelista George D. Watson, que predicaba la santidad a fines del siglo pasado, a veces llegó a aproximarse a esta posición, y usaba igualmente el ejemplo de Cristo para refutar a aquellos que, como Phoebe Palmer, sostenían que «la santidad es poder».[39]

Otras personas se inclinaban a hacer la distinción en base a las palabras de Juan el Bautista referidas a Cristo: «él os bautizará en Espíritu Santo y fuego» (Mt. 3.11). De allí concluía el reverendo Edwin Pope en *Divine Life* que «el bautismo de fuego es diferente del bautismo con el Espíritu Santo, y es un bautismo para el cual el bautismo del Espíritu Santo es la preparación».[40]

Cuestiones similares preocupaban a los lectores de la revista *Way of Faith* (El camino de la fe), que comenzó a publicarse bajo la dirección de J. M. Pike después de 1890, en Columbia, Carolina del Sur. Es probable que la persona más importante que adoptó estas ideas haya sido el bautista Benjamin Harden Irwin, una figura clave en el proceso hacia el pentecostalismo, en virtud de su labor como fundador de la iglesia denominada «Fire-Baptized Holiness Church» (La iglesia de la santidad de los bautizados con fuego).[41] Irwin no dejó muchos escritos,[42] pero proyectó sus enseñanzas personalmente o a través de pequeños tratados. Enseñaba que

> en cuanto a la cuestión del pecado, queda definitivamente resuelto en las dos obras de la gracia: el perdón y la santificación. El bautismo con el Espíritu Santo y con fuego aporta ungimientos especiales, apoyos ocasionales y profundas iluminaciones íntimas.[43]

Sin embargo, aunque Irwin parece estar hablando de un solo bautismo, tenía, con todo, dos partes, e Irwin cayó en la costumbre de ir agregando una experiencia espiritual sobre otra. Esto se puso de manifiesto mucho más tarde en la constitución de «La iglesia de la santidad de los bautizados con fuego» donde, entre los artículos que se refieren a la justificación y a la santificación, figuran estos dos:

> Creemos además que el bautismo del Espíritu Santo se obtiene por un definido acto de fe por parte del creyente plenamente purificado, que se apropia de él (Hch. 1.5; 2.1-4, 38; Lc. 11.13, Hch. 19.6).
>
> Creemos además que el bautismo con fuego es una definida experiencia escritural, que se obtiene por fe por parte del creyente lleno del Espíritu (Mt. 3.11; Lc. 3.16; Ap. 15.2; Sal. 104.4; Hch. 2.1-4; He. 12.29; Ez. 1.4-14; 10.2-7; Is. 33.14; 6.1-8).[44]

Sin embargo, ya por ese entonces Irwin estaba promoviendo bautismos adicionales de «dinamita», «lidita» y «oxidita».[45] Pero en 1900 se descubrió que alentaba «abiertamente un pecado grosero», por lo cual fue separado, y junto con él cesaron los excesos.

Más interesante desde el punto de vista teológico, sin embargo, fue otro círculo de personas que comenzaron a defender tres bendiciones. El metodista Simon P. Jacobs, presidente de la «Asociación de la santidad» del sudoeste norteamericano, entendía que la doctrina «no ortodoxa» de la santidad pentecostal era un desarrollo reciente y afirmaba:

> Si la pureza de corazón y el bautismo pentecostal del Espíritu Santo son experiencias idénticas e inseparables, entonces nadie antes de Pentecostés pudo haber tenido pureza de corazón. Pero no fue así. Esto le resulta claro al lector de la Biblia. La pureza de corazón existía tanto bajo la dispensación mosaica como la de los patriarcas. Es más, todos los que escriben acerca de la santidad citan del Antiguo Testamento tanto la doctrina como los testimonios acerca de la pureza de corazón.
>
> Todos aceptarían que el Señor vivió en perfecta pureza durante los treinta años previos a recibir la investidura *personal* del Espíritu Santo (Lc. 3.21,22).
>
> Por lo tanto, la investidura del Espíritu Santo, o el bautismo del Espíritu Santo, y la pureza perfecta del corazón no son idénticos ni están inseparablemente conectados.
>
> En consecuencia, una persona, al ser limpiada de todo pecado (1 Jn. 1.7), no fue por ello necesariamente investida con el Espíritu Santo.[46]

Preocupaciones un tanto similares muestra R. C. Horner, un sectario evangelista canadiense, a quien tres denominaciones pequeñas reclaman como su fundador.[47] Habiendo escrito una refutación del ataque de Je-

remiah Boland a Wesley y la teología de la segunda bendición en la Iglesia Metodista Episcopal,[48] Horner —que había leído bien a Wesley— entendió claramente que Wesley no había conectado la santificación con Pentecostés:

> Wesley enseñaba que la santidad era salvarse del pecado congénito, y sabía que a los discípulos no se les había pedido que esperaran la llegada de la purificación. Coleccionó y citó oraciones que habían sido hechas pidiendo por la santificación total del pueblo de Dios, pero no dio ningún indicio de que estas oraciones fueran contestadas el día de Pentecostés.[49]

Se podría decir que Horner entendía a Wesley mejor que la corriente mayoritaria del Movimiento de la Santidad. Su resistencia a una elaboración pentecostal de la santificación total le permitió preservar los temas wesleyanos de manera más original en su explicación de la santidad, aunque muestra una tendencia a subrayar el aspecto instantáneo de la santificación de una manera característica de los movimientos norteamericanos. La afirmación teológica básica de Horner, los dos tomos de *Bible Doctrines* (Doctrinas bíblicas),[50] se aproxima más al pensamiento de Wesley, sobre todo por la forma en que subraya la totalidad de su elaborado proceso de la gracia, comenzando con la gracia preventiva, el arrepentimiento y la justificación, la santificación, la santificación total, hasta el punto de comenzar a desarrollar los temas característicos de Pentecostés, como consecuencia de su posición respecto de una «tercera bendición».

Horner había llegado a esta tercera experiencia buscando «poder para salvar almas» luego de que «el perfecto amor me hacía clamar por poder para alcanzar a las masas que se perdían, y llevarlas a Cristo». Para él, esta

> ... gracia especial para ganar almas ha sido el elemento sobresaliente de mi experiencia. Convocó todas las potencias dormidas de mi alma y las puso en actividad, dando energía a todas mis facultades para servir eficazmente en la viña del Señor.[51]

Muchos de los argumentos de Simon P. Jacobs referidos arriba fueron tomados por los seguidores de Horner, y usados para discutir en contra de la doctrina de la santificación pentecostal.[52] Horner se sintió comprometido a defender su posición junto con otros líderes del Movimiento de la Santidad sobre la base de fuentes bíblicas e históricas. Los líderes principales del Movimiento de la Santidad se esforzaban por probar que los discípulos no habían recibido la santificación hasta Pentecostés,[53] mientras que Horner afirmaba por su parte que los discípulos daban evidencias de poseer la santificación plena antes de Pentecostés, y que los

cuarenta días de espera hasta que llegó el Espíritu fueron, de hecho, un prolongado «avivamiento de la santidad».[54] Y como le resultaba imposible negar que Wesley carecía de poder espiritual, se le presentaba el problema de discernir cuál había sido el patrón de su experiencia espiritual. Esto lo solucionó adoptando la sugerencia de Nehemiah Burwash, un erudito metodista de Canadá, de que Wesley había sido «totalmente santificado cuando él suponía haberse convertido», y amplió el análisis para llegar a la conclusión de que «cuando recibió lo que él llamaba la 'santificación plena' debió haber sido el bautismo del Espíritu Santo, como lo recibieron en Pentecostés».[55]

Como anticipo de lo que trataremos más adelante, debemos notar además que la actividad de B. H. Irwin y R. C. Horner, los dos defensores más prominentes de la «tercera bendición», iba acompañada de «demostraciones del Espíritu» y fenómenos físicos más impactantes que los que aparecían en otras partes del Movimento de la Santidad. En este sentido ambos representaban una nueva radicalización de las tendencias más amplias del Movimiento de Santidad y aun del metodismo. Irwin era una figura controvertida no sólo por su doctrina del bautismo de fuego sino por el hecho de que «sus reuniones se caracterizaban por los gritos, las danzas en el Espíritu, el caer en trances, y muchas otras manifestaciones».[56] Los testimonios incluidos en los informes de los Festivales Pentecostales anuales que se celebraban en Canadá, bajo la dirección de R. C. Horner, revelan un patrón más mermado pero todavía intenso.[57] «Las manifestaciones físicas —postrarse, entrar en éxtasis, prorrumpir en risa— eran comunes» en las actividades iniciales de Horner entre los metodistas, y contribuyeron a la actitud de censura que precipitó su alejamiento de ellos.[58] Horner y sus seguidores respondían con su clásica apelación a las prácticas originales del metodismo, con publicaciones como *Wesley on Postration* (Wesley y la postración), o *Demostrations of the Spirit* (Manifestaciones del Espíritu).[59]

La doctrina del «bautismo del Espíritu Santo» en los avivamientos

Hubo, sin embargo, una tercera variante del bautismo del Espíritu Santo a fines del siglo XIX que apelaba a los «avivamientistas» más conocidos de la época, especialmente aquellos que declaraban una mayor fidelidad a la tradición teológica reformada. Esta variante fue suprimiendo cada vez más los elementos metodistas presentes en las enunciaciones

originales de la doctrina, inclinándose en favor de temas como «investirse de poder para el servicio». De este modo la doctrina del bautismo del Espíritu Santo se difundió en los avivamientos de fines de siglo de un modo que ha pasado en gran medida inadvertido.

Nuevamente cabe decir que las raíces de este desarrollo se encuentran en la teología de Oberlin. Mientras que Mahan se inclinaba cada vez más hacia el metodismo, Finney parece haberse alejado de los temas de la santificación total después de un período inicial en la década de 1840, que puede describirse como el más wesleyano. Los puntos de vista más maduros sobre este tema se encuentran probablemente en un apéndice a la edición inglesa del libro de Mahan *Baptism of the Holy Ghost* (El bautismo del Espíritu Santo). Hay un ensayo de cuatro capítulos titulado «La investidura de poder», donde se emplea el clásico lenguaje pentecostal para estimular la búsqueda de «la investidura de poder de lo alto», definida exclusivamente como «la condición indispensable para llevar a cabo la obra» que Cristo le encomendó a la iglesia en la Gran Comisión. No hay referencias acerca de «santificación» o «limpieza» en esta experiencia pentecostal, aunque muestra cierta preocupación porque el período de preparación y de «espera» debería incluir la «consagración».[60] Esta es la forma doctrinal que encontramos en las enseñanzas de sucesores de Finney, como Dwight L. Moody, R. A. Torrey y J. Wilbur Chapman.

Un año crucial para Moody fue 1871. Su auditorio en Chicago quedó destruido por el gran incendio en el momento en que el predicador iba a ser lanzado a un ministerio internacional. En esas circunstancias dos mujeres recientemente «santificadas», que luego se unieron a la Iglesia Metodista Libre, comenzaron a sentir «una carga» por Moody, porque presentían que «carecía de lo que los apóstoles habían recibido el día de Pentecostés».[61] Cuando se acercaron a Moody para contarle acerca de sus oraciones, él las invitó a que oraran regularmente con él todos los viernes. Sus oraciones le provocaron una sed muy grande en el alma y comenzó «a llorar y clamar como nunca antes. Realmente llegué a sentir que no deseaba vivir si no podía tener este poder para el servicio».[62] La lucha llegó a su fin cuando Moody caminaba por las calles de Nueva York, a punto de zarpar para Inglaterra.

No hay evidencia clara acerca de cuándo esta experiencia comenzó a tener influencia sobre la predicación de Moody. La gente del Movimiento de la Santidad escuchaba atentamente sus sermones para descubrir indicios de su posición con respecto a lo que ellos sostenían. Los observadores de su labor en Gran Bretaña advirtieron que no «daba especial

importancia al tema de la santificación total», y «se le oyó decir» que «no creía en una 'segunda bendición'». Más tarde los alivió la noticia de que Moody «había cambiado sus ideas» –supuestamente en conexión con la lectura cuidadosa de la autobiografía de Charles G. Finney– y «ahora exponía con decisión el bautismo del Espíritu Santo como el privilegio de todo el pueblo de Cristo».[63] Sin embargo, estos observadores pueden haber leído más de lo que realmente hay en estos informes. El sermón de Moody desde Norteamérica transcripto e incluido en esa obra expresa toda la estructura del «bautismo pentecostal del Espíritu Santo», pero principalmente como una «investidura de poder», aunque existen referencias a la «limpieza total» y al «librarse del pecado».

Si tales informes son exactos, los temas acerca de la limpieza parecerían haber desaparecido al poco tiempo. En un informe de 1877 acerca de «Los discursos doctrinales» de Moody, se incluye uno titulado «El bautismo del Espíritu Santo para el servicio», que comienza así:

> En cierto sentido, y hasta cierto punto, el Espíritu Santo mora en cada creyente; pero hay otro don, que puede llamarse el don del Espíritu Santo para el servicio. Este don, me parece, es enteramente diferente de la conversión y la seguridad o certeza que la acompañan. Dios tiene un gran número de hijos que carecen de poder, y la razón es que carecen del don del Espíritu Santo para el servicio.[64]

En el libro ampliamente difundido de Moody, *Secret Power* (Poder secreto), que se publicó en 1881,[65] se muestra una posición similar, aunque un poco más atemperada.

Moody tenía un don para evitar las controversias, y mantenía sus expresiones públicas, como sugieren algunos, deliberadamente vagas, sobre todo si se trataba de cuestiones polémicas. Por cierto que se cuidaba de caer en el vocabulario característico del Movimiento de la Santidad, y se mostraba reticente a hablar en público de su experiencia de 1871, aunque a veces cedía en conversación privada. Pero su enseñanza acerca de «una investidura especial de poder pentecostal para el servicio» parece haber sido un tema relativamente constante en sus predicaciones, y al parecer «no cambió significativamente entre mediados de la década de 1870 y fines de la de 1890».[66]

Si Moody era ambiguo y se mostraba reticente en estos temas, su sucesor fue todo lo contrario; estos temas dominaron el ministerio de Reuben A. Torrey,[67] quien refleja un sorprendente estrechamiento del enfoque del «bautismo del Espíritu Santo». Torrey no dejaba lugar a dudas de que una de las principales razones «por las cuales Dios usó a D. L. Moody» era que *«tenía una especial investidura de poder de lo alto, un bautismo claro e inequívoco del Espíritu Santo»*. También aseguraba que

Moody, cuando enviaba a Torrey a predicar, insistía por lo general en dos temas para sus sermones: «Diez razones por las cuales creo que la Biblia es la Palabra de Dios» y «El bautismo del Espíritu Santo».[68] Moody murió en 1899, año en que se inició el *Moody Bible Institute*, con Torrey como autoridad. Pero resulta claro que a mediados de la década de 1890 Torrey ya comenzaba a ser conocido por obras como *How to Obtain Fullness of Power* (Cómo obtener la plenitud del poder)[69] y *The Baptism With the Holy Spirit* (El bautismo con el Espíritu Santo).[70] Las enseñanzas de esta última obra se resumen en cuatro proposiciones, que se repiten constantemente en los escritos de Torrey:

1. ...que hay numerosas formas de nombrar esta experiencia en la Biblia ... bautizados con el Espíritu Santo ... llenos del Espíritu Santo ... investidos de poder de lo alto ... recibir el Espíritu Santo ... el don del Espíritu Santo...
2. ...que el bautismo del Espíritu Santo es una experiencia clara y distinta, de la que es posible saber si se la ha recibido o no...
3. El bautismo del Espíritu Santo es una obra separada y distinta de su obra de regeneración...
4. El bautismo del Espíritu Santo siempre está conectado con el testimonio y el servicio.[71]

Esta última proposición está dirigida específicamente contra «una línea de enseñanza que presenta un grupo muy sincero pero equivocado, que ha colocado toda la doctrina del bautismo del Espíritu Santo bajo una mala reputación». Esta controvertida enseñanza era que «el bautismo del Espíritu Santo es la erradicación de la naturaleza pecaminosa», o, en otras palabras, la doctrina de la santificación pentecostal. Torrey admitía que «sin duda es tarea del Espíritu Santo limpiarnos de pecado», pero esto no es «el bautismo del Espíritu Santo».[72]

Al hacer estas afirmaciones Torrey tenía en mente sin duda a A. M. Hills, su compañero de la Universidad de Yale que había predicado el sermón para su ordenación como pastor. Los dos habían servido en pastorados más o menos próximos, y se habían ayudado mutuamente en su búsqueda espiritual, pero ya por el año 1900 se encontraban en campos totalmente opuestos en relación con el significado del bautismo del Espíritu Santo. Hills coincidía en las tres primeras proposiciones, y sólo difería en la cuarta. Torrey afirmaba que los efectos del bautismo del Espíritu Santo se referían a «ser investidos de poder para el servicio», mientras que Hills insistía en «la santidad y el poder». Para Hills, cualquier cosa menos que eso era «El rechazo de Pentecostés» (*Pentecost Rejected*), título de su refutación a Torrey.[73]

Pero Torrey sería eclipsado como líder de avivamientos a comienzos del siglo XX por J. Wilbur Chapman, educado en Oberlin y despertado espiritualmente bajo el ministerio de Moody en 1878.[74] Su propia posición con respecto a los temas que hemos estado investigando puede verse en su libro *Received Ye the Holy Ghost?* (¿Habéis recibido el Espíritu Santo?), publicado en 1894 y dedicado a Moody.[75] Chapman desarrolló en su libro todos los temas de la tradición Moody/Torrey, pero sugiere que «cada hijo de Dios ha recibido el bautismo del Espíritu Santo» y que Pentecostés representa un «llenamiento» posterior. Chapman escribiría al año suiguiente la introducción a un libro similar escrito por el reverendo Ford C. Ottman, titulado *Have Ye Known the Holy Ghost?* (¿Habéis conocido al Espíritu Santo?).[76] Ottman fue posteriormente el autor de la biografía de Chapman.

Todas estas ilustraciones indican lo difundida que estaba la doctrina del bautismo del Espíritu Santo en la atmósfera de los avivamientos de fines de siglo y comienzos del siglo XX, y hasta qué punto estas figuras llegaban al público por medio de sus libros sobre el tema.

El movimiento de Keswick

Antes de avanzar más deberíamos observar un desarrollo paralelo e interconectado: el surgimiento, a fines de siglo, del llamado Movimiento de Keswick y sus enseñanzas. «Keswick» fue la forma que tomó el Movimiento de la Santidad y de «la vida superior» en Gran Bretaña, principalmente entre los anglicanos evangélicos, aunque su influencia habría de ser mucho más grande.[77] La obra de figuras como Charles Finney, Asa Mahan, W. E. Boardman, Hannah Whitall Smith y su esposo, Robert Pearsall Smith, Charles Cullis, y otros,[78] impulsó la formación de un grupo en Oxford, en 1874, que se conoció bajo el nombre de «Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness» (Unión para la promoción de la santidad escritural),[79] y al año siguiente tuvieron una reunión de ocho mil personas en una «Convención para la promoción de la santidad escritural» en Brighton.[80] Estas y otras fuerzas se unieron para formar un movimiento que culminó en una serie de convenciones anuales en campamentos, en la ciudad de Keswick, Inglaterra, comenzando en 1875. Estas convenciones se transformaron en un centro importante de espiritualidad evangélica a fines de siglo, estrechamente asociado con obras misioneras como las de la *China Inland Mission*, y otras que la imitaron.

La teología de Keswick ocupó un territorio a mitad de camino entre los movimientos de santidad y los avivamientos de Norteamérica, que acabamos de tratar.[81] En contraste con Torrey y Moody, la enseñanza de Keswick estaba más centrada en la segunda bendición como respuesta al pecado, pero, por otra parte, no se sentía cómoda con el perfeccionismo de las enseñanzas del movimiento norteamericano de santidad. La mayor diferencia entre estas dos enseñanzas puede advertirse en los rótulos que usaban para clasificarse mutuamente: los maestros de santidad eran los «erradicacionistas», mientras que los maestros de Keswick eran los «supresionistas», con relación a la naturaleza pecadora. La enseñanza de Keswick no fue tan precisa como la de los otros grupos y no cae en los patrones que hemos identificado; aun lo distintivo de la «segunda experiencia» quedaba a menudo atenuado o se lo calificaba.

Tampoco existe un patrón uniforme con relación a la doctrina del Espíritu. Mahan dirigía seminarios muy concurridos sobre el tema del bautismo del Espíritu Santo tanto en las reuniones de Oxford como en las de Brighton.[82] Pero estas enseñanzas pronto pasaron a segundo plano, y se hizo más característico hablar de «la plenitud del Espíritu», o de «la vida llena del Espíritu» en una forma más restringida y a menudo más cristocéntrica que la que caracterizaba a los movimientos de Norteamérica.

Keswick, sin embargo, fue importado a los Estados Unidos por Moody, quien además invitó a sus convenciones en Northfield de comienzos de la década de 1890 a figuras como F. B. Meyer, un londinense que regresó cinco veces durante esa década; Andrew Murray, el pastor de la Iglesia Reformada Holandesa de Sudáfrica; H. W. Webb-Peploe, un clérigo anglicano; y G. Campbell Morgan, un bautista de Inglaterra. Estas personas tenían mucho en común con figuras norteamericanas catalogadas como «de Keswick», tales como A. B. Simpson, el presbiteriano que fundó la Alianza Cristiana y Misionera, y A. J. Gordon, el bautista de New England cuya obra se conoce principalmente por el actual Gordon College y el seminario teológico Gordon-Conwell.

En el escenario norteamericano, esta unión entre el movimiento británico de Keswick y los avivamientos norteamericanos produjo una importante constelación de figuras (especialmente Simpson, Gordon y Torrey, y aunque no era norteamericano, Andrew Murray),[83] quienes pusieron el énfasis en temas que tenían en común, aunque sólo A. B. Simpson llegó a defender un evangelio de cuatro puntos.[84] Simpson se inclinaba por presentar «al Señor Jesucristo en su cuádruple ministerio: como Salvador, Santificador, Sanador, y Rey esperado».

Los últimos recursos: Simpson y Gordon

Con el surgimiento de este patrón nos hemos acercado a la *gestalt* de las afirmaciones teológicas que constituyen el pentecostalismo. El resto de este estudio se ocupará de investigar el surgimiento de los dos últimos temas de Simpson: su énfasis en la curación divina y la segunda venida de Cristo. Antes de hacerlo necesitamos estudiar más cuidadosamente las enseñanzas de Simpson y de Gordon acerca del Espíritu Santo.

La exposición de Simpson sobre la santificación en 1890 es difícil de catalogar. La experiencia se describe en términos de «separación del pecado», «dedicación a Dios», «conformidad con la imagen de Dios y con la voluntad de Dios», «amor a Dios y a toda la humanidad». No hay mucho énfasis en una segunda bendición, pero Simpson usa un lenguaje que implica un momento de «consagración» o «total entrega» que trae como resultado el ser «habitados interiormente por Jesús».[85] Esto también involucra una permanencia especial del Espíritu comparable a Pentecostés. «Del mismo modo en que al terminar el tabernáculo el Espíritu Santo descendió y tomó posesión de él», así también «aquel que vino con poder sobre los discípulos el día de Pentecostés viene sobre ti y sobre mí cuando estamos totalmente dedicados a él, tan realmente como si lo viéramos descender desde lejos para posarse en nuestro hombro».[86]

Las enseñanzas de A. J. Gordon muestran una mayor influencia directa de Oberlin. Se cita a John Morgan en el prefacio a *The Two-Fold Life* (La vida de dos dimensiones) como una influencia decisiva, y también se citan la obra de Finney y su conversión, incluyendo referencias a su bautismo del Espíritu Santo en un análisis del «poder para ser hijos y el poder para servirle». A partir de un «nuevo estudio de los Hechos de los Apóstoles», y de una «nueva experiencia por medio de los avivamientos», Gordon concluye que

> las Escrituras parecerían enseñar que hay un segundo nivel en el desarrollo espiritual, diferente y separado de la conversión; a veces muy separado de ella en tiempo, y a veces en forma casi contemporánea con ella; es una etapa a la que nos elevamos por una renovación especial del Espíritu Santo, y no meramente por el proceso de crecimiento gradual.[87]

Pero ya para mediados de la década de 1890 ambos autores habían seguido la tendencia de la mayoría de los movimientos de «vida superior» a dar más énfasis al papel del Espíritu Santo. El libro ampliamente difundido de Gordon, *The Ministry of the Spirit* (El ministerio del Espíri-

tu), apareció en 1894. En la introducción, F. B. Meyer sugiere que si las verdades del libro «son grabadas a fondo en la constitución mental y espiritual de los siervos de Dios ... la era terminaría con un Pentecostés mundial».[88] La exposición de Gordon en este libro coloca un mayor énfasis en el Espíritu, y desarrolla una doctrina de la consagración dentro de ese contexto y no a la inversa. Después de un análisis de Pentecostés, Gordon sugiere que, «aunque el bautismo del Espíritu Santo fue dado de una vez para siempre en el día de Pentecostés», «no debemos concluir de allí que cada creyente haya recibido este bautismo».[89] El «don del Espíritu» es una operación posterior, es «una bendición adicional y separada» cuyo propósito es «nuestra capacitación para un servicio más efectivo en la iglesia de Cristo».[90] Aunque hay una tendencia a acercarse a la línea de Moody/Torrey, Gordon, como la tradición general de Keswick, retiene mayor número de temas sobre la santificación en su formulación.

Se pueden detectar tendencias similares en Simpson, quien dedicó dos años a enseñar acerca del Espíritu Santo, y en 1895 y 1896 produjo dos volúmenes titulados *The Holy Spirit; or, Power from on High* (El Espíritu Santo o el poder de lo alto). Aquí la transición es más radical, especialmente en el segundo volumen, que se basa en el Nuevo Testamento. Después de un capítulo sobre el significado del propio bautismo de Jesús, Simpson trata el bautismo del Espíritu Santo y sus muchas consecuencias. La parábola de Jesús sobre las vírgenes fatuas y sabias es interpretada en términos de dos tipos de creyentes que se distinguen por el bautismo del Espíritu. «Representa la diferencia entre los apóstoles antes de Pentecostés y los apóstoles después de Pentecostés.»[91] La parábola de los talentos es interpretada para enseñar que hay «una investidura pentecostal de poder para el servicio».

Lo que queremos señalar con todo esto es que a mediados de la década de 1890 casi todas las ramas de los Movimientos de la Santidad y de «vida superior» del siglo XIX, además de los avivamientos de este período en general, estaban enseñando una variante, de algún tipo u otro, del bautismo del Espíritu Santo, aunque con algunas diferencias importantes en matices y significados. La fuerza de penetración de los temas pentecostales se demuestra además por la publicación de una serie de himnarios muy populares usados en los avivamientos, durante la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX. Se publicaron por lo menos seis de tales himnarios y se los usó ampliamente en estos movimientos.

No es por lo tanto un accidente que el pentecostalismo haya surgido cuando surgió. Todo lo que se necesitaba era una chispa que encendiera la mecha. Pero antes de ocuparnos de eso, debemos investigar rápidamente el surgimiento de la sanidad divina, y el énfasis premilenario en la inminencia de la segunda venida de Cristo. Los siguientes dos capítulos estarán dedicados a esa tarea.

SANIDAD DIVINA

182 **La Tierna Voz**

Wm. Hunter — J. H. Stockton

1. La tier - na voz del Sal - va - dor Nos ha - bla con- mo - vi - da,
2. Con - fí - a tú en su bon - dad, Del mal se - rás li - bra - do;
3. Los sor - dos o - yen, cie - gos ven, Je - sús es quien los sa - na;

O - íd al mé - di - co de a-mor Que dá a los muer-tos vi - da.
Tu fe te sal - va, ve en paz, Je - sús te ha sa - na - do.
Los co - jos sa - nan y an- dan bien, Me- dian - te su Pa - la - bra.

Coro

El tie-ne to - da po - tes-tad, Pue-de sa - nar tu en-fer - me-dad;
Lle-no de gra - cia y bon - dad El Sal - va-dor ben - di - to.

CAPITULO V

El surgimiento del movimiento de sanidad divina

Quizás más característico del pentecostalismo que la doctrina del Espíritu Santo sea el hecho de llevar a cabo milagros de sanidad divina como parte de la salvación de Dios y como evidencia de la presencia de poder divino en la iglesia. Las raíces de esta enseñanza son complejas y difíciles de remontar, en parte por el problema de distinguir entre las supersticiones de la piedad popular, la tendencia de los cristianos de todos los tiempos a rogar por la liberación de las angustias y el infortunio, y la variedad de doctrinas bien enunciadas acerca de la posibilidad de sanidad divina en respuesta directa a la fe del creyente. Pero por medio de las pistas de fuentes históricas que hemos descubierto en relación con el desarrollo de la doctrina del bautismo pentecostal del Espíritu, es posible delinear el surgimiento de esta doctrina y comprender cómo emergió del mismo avivamiento de los temas sobre la perfección de vida.

No podemos ocuparnos de resolver aquí las muchas preguntas complicadas acerca de cómo entender la validez permanente de este tema de la sanidad en la tradición cristiana. El pentecostalismo —no importa cómo se contesten estas preguntas— consideró que restauraba una preocupación de la iglesia primitiva que había sido dejada de lado.

Los debates acerca de la exacta naturaleza y el papel de la sanidad en la iglesia primitiva continuarán sin duda por un tiempo. Morton Kelsey,[1] que se apoya en buena medida en la obra de Evelyn Frost,[2] afirma que la iglesia primitiva se caracterizaba por un énfasis en la sanidad que estaba vinculado de diversas maneras con la valoración positiva del cuerpo, tal como se refleja en el lugar de importancia que se le da a la doctrina de la resurrección corporal, una doctrina «realista» de la expiación que subrayaba la victoria de Cristo sobre los poderes y las fuerzas del mal que inciden en la vida humana, y un modelo de la redención que destacaba los efectos terapéuticos de la gracia, especialmente en cuanto es apropiada por los sacramentos. Estos temas aparentemente se fueron per-

diendo después de instaurarse la iglesia constantiniana; los milagros de sanidad se relegaron al papel de signos de santidad ejemplar, y el ungimiento de los enfermos con aceite, se transformó en el sacramento de la extremaunción. Kelsey, preocupado por establecer ciertos temas platónicos en el lenguaje de Jung, coloca un énfasis especial en el surgimiento de las cosmovisiones aristotélica y moderna, menos abiertas a modelos de intervención divina desde fuera del orden natural de los hechos.

La polémica protestante en contra de la supuesta «superstición» de los católicos, junto con la cuestión vinculada de disminuir el número de los sacramentos, contribuyó a fortalecer esta tendencia. No favorecía a Martín Lutero, por ejemplo, que uno de los versículos claves apareciera en el libro de Santiago:

> Porque Cristo no hizo del ungimiento con aceite un sacramento, ni se aplican las palabras de Santiago a la época actual. Ya que en esos días se acostumbraba a menudo a curar los enfermos por medio de un milagro y la oración sincera de fe, como hemos visto en Santiago y en Marcos 6.[3]

Algunos sugieren que Lutero cambió de opinión hacia el final de su vida.[4] Los defensores posteriores de las doctrinas de la sanidad han señalado a menudo el episodio en el que Felipe Melanchton recuperó la salud gracias a las oraciones del propio Lutero; pero hay poca duda de que Lutero consideraba la sanidad divina como un tema de menor importancia, y esta actitud caracterizó a gran parte del protestantismo.

Si algo ha hecho la tradición reformada fue relegar el don de sanidad a otras épocas. Juan Calvino, comentando acerca de la extremaunción en relación con Santiago 5.14-15, insistía por ejemplo en que

> Santiago hablaba para el tiempo en que la Iglesia gozaba de esta bendición ... pero nosotros experimentamos lo contrario. Nuestro Señor ciertamente asiste en todo tiempo a los suyos, y les socorre en sus enfermedades, ni más ni menos que en tiempos pasados, cuando es menester. Pero no hace demostración a los ojos de todos de estas virturdes y de los demás milagros que obraba por manos de los apóstoles; y la razón es que este don era temporal, y también porque en parte ha perecido por la ingratitud de los hombres.[5]

Si se produjo algún cambio fue que esta ubicación «dispensacional» de la sanidad en la era apostólica se volvió más rígida, y se convirtió en la posición asumida formalmente por la tradición reformada. Así, el puritano John Owen hace una distinción entre dones ordinarios y extraordinarios, y relega los últimos a la época de la revelación:

> La razón de estas operaciones extraordinarias en casos extraordinarios parece haber sido la de estimular la fe poderosa que se despertaba en aquellos que presen-

> ciaban estas operaciones milagrosas; lo cual resultó una gran ventaja para la propagación del evangelio; pero las supersticiones *mágicas* de la iglesia romana, que de diversas maneras intentan imitar aquellos actos inimitables del soberano poder de Dios, han sido un deshonor para la religión cristiana.[6]

El desarrollo extremo de esta posición tuvo lugar probablemente en el calvinismo de la «vieja escuela» de Benjamin B. Warfield, en el siglo XIX, quien usaba esta doctrina para atacar a varios «sanadores» prepentecostales de fines de siglo, como ya lo hemos señalado.[7]

Wesley y la sanidad divina

Nuestra investigación acerca de la doctrina pentecostal del bautismo del Espíritu dirigió nuestra atención más bien hacia las tradiciones perfeccionista y metodista, y especialmente hacia la figura de John Wesley. Aquí también tendremos que volvernos en esa dirección, y nuevamente descubrimos una evidencia ambigua.

Wesley estaba profundamente influido por el puritanismo, pero también estaba en tensión con él. Más aún, por influencia de sus padres, era un producto de la tradición de la «alta» Iglesia Anglicana, con su tendencia a preservar la doctrina de lo milagroso. También estaba preocupado por restaurar, como hemos visto, las prácticas de la iglesia anterior al Concilio de Nicea. Tal vez aún más conflictivo puede haber sido el impacto de los quákeros[8] y del pietismo, a los que volveremos más adelante. Ya hemos señalado la ambivalencia de Wesley al intentar restaurar la obra sobrenatural del Espíritu Santo en la iglesia primitiva, y al mismo tiempo rechazar los dones y «operaciones sobrenaturales» sobre la gracia y la transformación ética. Aquí tendremos que investigar más cuidadosamente la relación de Wesley con las enseñanzas sobre la sanidad que aparecieron posteriormente.

Sus tímidos defensores declararían más tarde que «John Wesley era ortodoxo en relación con la sanidad divina»,[9] aunque el episodio que traían a colación más a menudo para dar apoyo a esta afirmación era la historia de la «curación» instantánea de un dolor de cabeza de Wesley y la renguera de su caballo, que le permitió «continuar con la predicación del evangelio». Pero el cuadro es mucho más complejo, y es difícil distinguir la forma que hubieran tomado sus convicciones en una etapa posterior. Wesley no estaba por encima de las supersticiones de su tiempo, y se refería a fenómenos espirituales que hoy no se tomarían en cuenta, como Jeffery, el fantasma que vivía en la rectoría de Epworth, y otras expe-

riencias psíquicas.[10] Su curioso pero ampliamente difundido manual sobre *Primitive Physic* (Medicina elemental)[11] también resulta extraño y hasta supersticioso a juzgar por criterios de la medicina moderna, pero se podría afirmar que el manual de Wesley empleó lo mejor de la ciencia médica de su época junto con otros remedios del folclore popular. Y aunque Wesley criticó a los médicos que lucraban con su profesión y dejaban de atender a los pobres, es sabido que en ningún sentido se oponía a la ciencia médica.

Sin embargo, es verdad, como Morton Kelsey y otros defensores se apresuran a señalar, que el diario de Wesley a menudo menciona acontecimientos que hoy se considerarían curaciones milagrosas.[12] En esto, sin embargo, y dejando de lado la forma en que estas experiencias puedan ser comprendidas desde una perspectiva más moderna, es preciso notar el nivel de reticencia y ambivalencia que el propio Wesley demostraba con respecto a esos temas. Lejos de ser la suya una actitud como la de los modernos «sanadores de fe», guardaba cierta distancia, como lo ilustra por ejemplo el siguiente fragmento de su diario, el 20 de diciembre de 1742:

> Cuando llegué me dijeron que el doctor había dicho que no esperaba que el señor Meyrick viviera hasta la mañana siguiente. ... Unos cuantos nos juntamos a orar (sólo menciono el hecho); antes de terminar había recuperado el sentido y el habla. No me opongo a que se diga que esto sucedió por causas naturales; pero yo prefiero decir que se debió al poder de Dios.[13]

Cuando se lo cuestionaba acerca de estos y otros informes, Wesley replicaba: «Pero, ¿qué es lo que prueba todo esto? No que yo pretenda tener un don por encima de otros, sino solamente que creo que Dios ahora escucha y contesta las oraciones, aun por encima del curso común de la naturaleza».[14]

Pero, como veremos, más importante para lo que vendría después fue probablemente el énfasis que Wesley ponía en lo que hemos llamado un modelo «terapéutico» de la gracia y de la salvación. La gracia era la cura para la enfermedad del pecado, y la doble naturaleza de la salvación en Wesley (justificación y santificación) era a menudo descripta como la «doble cura». La firme convicción de Wesley acerca del poder de Dios para restaurar la creación caída, arroja una nueva luz sobre su preocupación por la salud física (lo que se evidencia no sólo en el manual de *Primitive Physic*, sino también en su preocupación por el cuidado de la salud y los dispensarios para pobres). Esto contribuiría finalmente a suscitar preguntas más insistentes acerca de cuál era el alcance de los beneficios de la gracia —con relación a la sanidad y la recuperación de la

salud— que podía esperarse para esta vida. Si en verdad podemos ser restaurados espiritualmente a la plena imagen de Dios, ¿hasta qué punto podía esperarse la restauración física, ya que la enfermedad es en última instancia una consecuencia del pecado de Adán?

Estas cuestiones no ocuparon el interés de Wesley con la intensidad que serían luego investigadas en el siglo siguiente. Para tratarlas será necesario agregar unos cuantos temas más. Y para comprender éstos tendremos primeramente que volvernos al pietismo.

La influencia del pietismo

Es posible que el pietismo haya sido una de las influencias más importantes en el surgimiento de la doctrina de la sanidad divina.[15] Es muy probable además que represente la fuerza que dio forma al pensamiento de Wesley en este aspecto. El realismo bíblico del pietismo y la orientación pastoral junto con la creencia en la continuidad de los milagros produjo una doctrina de sanidad por medio de la oración y la fe. Esto puede notarse en varios de los comentarios de J. A. Bengel en su obra *Gnomon of the New Testament* (Gnomon del Nuevo Testamento), ese comentario popular que llegó a ser la fuente principal de las *Explanatory Notes on the New Testament* (Notas explicatorias sobre el Nuevo Testamento) de Wesley. Bengel comenta en relación con Marcos 16.17:

> Aun en nuestros días la fe tiene para cada creyente un poder escondido de carácter milagroso: cada resultado que surge de nuestras oraciones es realmente milagroso, aun cuando ese carácter milagroso no sea evidente; aunque ese poder milagroso ya no se ejerce en muchas personas en nuestros días, tanto por su debilidad espiritual como por la decadencia del mundo. No es —como dicen muchos— porque la iglesia, una vez plantada no necesita la continuidad de los milagros, aunque sin duda los primeros milagros del Nuevo Testamento le «dieron» al Señor Jesucristo «un nombre imperecedero» (cf. Isaías lxiii.12). Los milagros eran en el comienzo los soportes y puntales de la fe: ahora también son el objeto de la fe. En Leonberg, un pueblo de Wirtemberg (trece domingos después de La Trinidad, 1644 d.C.), una muchacha de 20 años de edad tenía las piernas tan paralizadas que apenas podía arrastrarse con la ayuda de muletas; al escuchar la predicación del obispo (se llamaba Raumeier) acerca del poder milagroso del nombre de Jesús, de pronto se puso de pie y recuperó el uso de sus piernas.[16]

Bengel comenta acerca de Santiago 5.14-15 que «originalmente, el único objetivo del ungimiento era la curación milagrosa» y que

aun parece haber sido instituido por Dios con este propósito: que siempre permaneciera en la iglesia, como un ejemplo de los otros dones, del mismo modo que una porción del maná guardada en el arca era prueba del antiguo milagro.[17]

Ambos comentarios aparecen resumidos en las *Explanatory Notes* de Wesley.

Estos temas no eran los más dominantes en el pietismo, y se mantenían restringidos, pero estaban presentes y se manifestaban en diversas formas que incluían un interés por la posesión demoníaca y el exorcismo.[18] Para lo que hace a nuestro tema, la manifestación más significativa de esta cuestión es la obra de Johann Christoph Blumhardt, un pietista «tardío» del siglo XIX.

Se conoce a Blumhardt por su grito de batalla «Jesús es Vencedor» (expresión de la que se apropiaron Karl Barth y otros dentro de la teología contemporánea), que expresaba su sentido de una permanente lucha victoriosa de Cristo con las fuerzas del mal y el pecado en el mundo. Sostenía que «la causa de la enfermedad es fundamentalmente el pecado» y que por lo tanto «el perdón de pecados y la sanidad están en íntima relación».[19] Este conjunto de convicciones llevó a Blumhardt a esperar la sanidad, o al menos una mejoría de la salud, en respuesta al evangelio. Su sentido de la realidad y del poder del mal también le permitían alentar ideas acerca de la posesión demoníaca, y se volvió un foco de controversias sobre el caso de Gottliebin Dittus, una joven de Möttlingen cuya «posesión» fue vencida bajo el ministerio de Blumhardt, y lo llevó a proclamar «Jesús es Vencedor » como lema.[20]

El *Kampf* de Blumhardt en Möttlingen tuvo amplia notoriedad, y atrajo la atención de quienes buscaban su ayuda. Estos pedidos, sumados a su propio interés, lo llevaron en 1852 a Bad Boll, un manantial de aguas minerales en Württemberg donde estableció una comunidad para aquellos que buscaban ayuda espiritual y física.[21] Un hogar similar estaba formándose bajo el ministerio de Dorothea Trudel en la aldea suiza de Männedorf, sobre el lago Zürich, a pesar de la resistencia local, incluso, persecución y multas por sus pretenciones de curaciones y milagros.[22] Los informes de la obra de Trudel y de su sucesor, Samuel Zeller, y también de Blumhardt, comenzaron a circular durante la década de 1850 por el mundo de habla inglesa, en donde un desarrollo de otro tipo había llevado nuevamente la atención a «la oración de fe».

Desarrollo en Inglaterra y en Norteamérica

En Inglaterra el trabajo de George Müller, uno de los primeros miembros de un grupo de los «Plymouth Brethren» (hermanos libres), atraía la atención internacional. Combinaba el trabajo en orfelinatos del pietista August Hermann Francke (1663-1727) de Halle, Alemania, con los nuevos principios de «la obra de fe» de Johannes Evangelista Gossner (1773-1858) de Berlín.[23] Müller, que había nacido en Prusia y estudiado en Halle, Alemania, fundó en 1835 en Bristol, Inglaterra, el orfelinato por el que tanto él como sus métodos alcanzarían amplia notoriedad.[24] Preocupado porque las instituciones cristianas dependían de «personas *inconversas* de prestigio y dinero», y del énfasis en sus exagerados informes sobre el éxito obtenido, con el fin de ganar apoyo económico, Müller hizo el voto de no buscar jamás fondos sino trabajar, en cambio, mediante «la oración y la fe», creyendo que Dios satisfaría sus necesidades. Las historias que circulaban acerca del orfelinato a menudo señalaban que en cada una de las extremas y frecuentes necesidades por las que pasaban, el Señor les proporcionaba exactamente lo que necesitaban, muchas veces hasta el último centavo que requerían y en el momento mismo en que el desastre era inminente. Müller defendía la necesidad de ser «importunos en la súplica», y de tener confianza en que recibirían la respuesta a la oración. Insistía en que no se trataba de un don especial de fe sino de una experiencia común al alcance de todo cristiano.

En Norteamérica, el evangelista Charles G. Finney comenzaba a defender «la oración vencedora» o «la oración efectiva». Una de sus «nuevas medidas» —que provocó cierta polémica— para los avivamientos fue la práctica de orar para la conversión de pecadores específicos o de «meros profesantes de la religión». Era característico de su estilo el convencimiento de que todo fracaso del despertar religioso se debía a fallas humanas antes que a la voluntad misteriosa e inescrutable de Dios (como era la convicción normal del «Gran Despertar» espiritual del siglo anterior). Del mismo modo, Finney insistía en que para que la oración fuera «victoriosa» uno debía «orar por algo específico», «orar con fe», y «esperar obtener la bendición de Dios». Entre los ejemplos de Finney estaba la historia del misionero jesuita Francisco Javier, que oró tan fervientemente por la sanidad de un enfermo que éste recobró la salud.

Finney estaba convencido de que «tal fe *siempre alcanza su objetivo*». Si no se obtenía, esto era una indicación de que se estaba fuera de la vo-

luntad de Dios o no se oraba realmente «con fe». Esta posición llevó a Finney a sugerir que Cristo había orado en el huerto simplemente para no morir *antes* de ir a la cruz, y de que Pablo no había orado realmente «con fe» al pedir que se le quitara «el aguijón de la carne».[25] Finney no se echó atrás en sus conclusiones pese a las acusaciones de sus oponentes de que esto colocaba a la oración en una «base de causa-efecto» que permitía «la manipulación de Dios».

«Curación por fe»

Con estos acontecimientos se preparó el escenario para Charles Cullis, un médico homeópata anglicano de Boston, quien «hizo más que ningún otro por lograr que la iglesia prestara atención al tema de la sanidad por fe durante el siglo pasado».[26] La muerte de su esposa despertó en Cullis una búsqueda espiritual por hallar «un ánimo más dispuesto y un medio más apropiado para canalizar mis ingresos». En parte esto tenía que ver con la verdad de la Biblia en cuanto a «apropiarme yo mismo de las promesas». Cullis respondió con el voto de que aceptaría «cada precepto y cada promesa de la Biblia como propios, tal como si mi propio nombre, Charles Cullis, estuviera escrito en ellos». Poco después, el 19 de agosto de 1862, al leer 2 Tesalonicenses 2.13, Cullis se preguntó acerca de la santificación total, y «pedí a Dios que me santificara totalmente por el Espíritu» y destruyera «todo egoísmo e incredulidad de mi corazón».[27]

El llamado para su nueva tarea le vino unos dos años después, cuando comenzó a pensar en la fundación de «un hogar para tuberculosos incurables e indigentes» comprometido con el «principio de fe» de George Müller. Hacia fines de siglo esta nueva obra había crecido hasta incluir un programa extenso de publicaciones, una escuela de diaconisas, hogares para enfermos de la columna y de cáncer, una iglesia, varias misiones urbanas de rescate, un programa para misiones al extranjero, una universidad para negros en Virginia, y otras actividades.

Como hemos visto, Cullis llegó a ser uno de los principales líderes del Movimiento de la Santidad que se produjo como secuela del avivamiento de 1857-1858. Su trabajo estaba ligado al llamado a una «experiencia espiritual superior» de santificación total, especialmente en las «reuniones de consagración» de los martes. Su fundación *Willard Tract Repository*, se transformó en la principal casa editora de literatura sobre la santidad en las décadas de 1870 y 1880. Su «Faith Training College» (Universidad de entrenamiento de la fe) anunciada en 1876, incluía entre los primeros miembros del cuerpo docente, del que Cullis mismo era presidente, a líderes del Movimiento de la Santidad como W. E. Boardman, A. B. Earle, Daniel Steele y William McDonald. El propósito de su periódico *Times of Refreshing* (Tiempos de renovación), fundado en 1879, era «presentar a Jesús como un salvador pleno y perfecto», una meta que se cumplía, en parte, informando sobre las actividades y los encuentros del Movimiento de la Santidad.

Faith Cures (Curaciones por fe), una publicación de 1879, cuenta cómo Cullis se fue desplazando en dirección a las curaciones por fe:

> Durante varios años mi mente se había cuestionado ante Dios acerca de si sería o no su voluntad que la Obra de Fe en la que me había colocado se extendiera para abarcar la curación de las enfermedades, y también el alivio de las miserias de los afligidos.[28]

El texto clave de Santiago 5.14-15 impulsó a Cullis a inquirir entre los «creyentes verdaderos» acerca de «las ocasiones en que sus oraciones por la sanidad corporal habían sido contestadas». En medio de su búsqueda, cayó en sus manos un libro sobre Dorothea Trudel. De inmediato sacó una versión propia y ampliada del libro,[29] y en 1873 hizo su propia peregrinación a Männedorf; luego anunció en su informe anual «el llamado que le vino por parte del Señor de acercarse a él y usar su fe para orar por la sanidad de los enfermos».[30] La obra comenzó a extenderse, y Cullis la promocionó en una serie de convenciones en centros como el de Framingham, Massachusetts; Old Orchard, Maine; y finalmente en Intervale, New Hampshire, en donde se tuvieron que ampliar los edificios para poder recibir a las multitudes.

El importante papel de la doctrina de la santidad en cuanto a radicalizar y facilitar el surgimiento de «las curas por fe» se advierte aún más claramente en aquellos que seguían a Cullis en su obra. El presbiteriano W. E. Boardman, cuyo libro *Higher Christian Life* (La vida cristiana superior) había jugado un papel tan importante en extender la doctrina de la santidad más allá del metodismo, y cuya revista *Faith Work* (Obra de fe) publicitaba la obra de Charles Cullis, describía el desarrollo de su propia experiencia en estas palabras:

> Hace más de treinta años, diez después de mi conversión, el Señor se me reveló como mi constante compañero, mi Salvador de muchos pecados, y me llevó a aceptarlo y descansar en él en cada momento de liberación diaria, y para guardarme constantemente en perfecta paz, tan ciertamente como antes se me había revelado y me había llevado a aceptarlo como el Salvador que me perdonó y llevó mi pecado. La nueva luz que entonces llegó a mi alma fue maravillosa ... y una de las cosas

que me llegó con más fuerza y dulzura fue el oficio de nuestro bondadoso Señor como Sanador.[31]

El doctor Robert McKilliam, un médico que leyó el manuscrito del libro de Boardman, *The Lord that Healeth Thee* (El Señor que te sana), agregaba una nota al pie de página observando:

> Una interesante *progresión* de manifestaciones de sí mismo por parte del Señor a su hijo. Primero, como el Salvador que expía y perdona nuestro pecado; luego como la permanente presencia del Liberador de nuestro pecado presente por medio de su poder, y el guardador de nuestra paz de corazón; y finalmente como el liberador de todas las consecuencias del pecado y de toda la herencia de la carne pecadora, la enfermedad, etc. Algo parecido a esto, creo yo, siempre habrá de encontrarse en la experiencia de aquellos que están comenzando a comprobar la plenitud de Dios en Cristo.[32]

Boardman llegó a la conclusión, por lo tanto, de que la sanidad por fe era «ella misma parte del evangelio»[33] y de la redención que se podía obtener de Cristo. El texto bíblico crucial para Cullis había sido Santiago 5.14-15; para Boardman fue el Salmo 103, en especial los versículos 2 y 3: «Bendice alma mía a Jehová, y no olvides ninguno de sus beneficios. El es quien perdona todas tus iniquidades, el que sana todas tus dolencias.» Especialmente importante era para él el paralelismo hebreo del versículo 3, que Boardman entendía como una unión entre «perdón» y «sanidad». Aquí comienzan a ampliarse los temas de la tradición wesleyana con relación a la restauración. «Nuestra plenitud en El no puede realizarse hasta que nuestra fe dé la bienvenida a aquel en quien mora la total plenitud, la fuente de nuestra plenitud de vida y de salud en el cuerpo tanto como en el alma.»[34]

Aunque se trasladó a Inglaterra, Boardman siguió en contacto con Cullis y otros líderes de las corrientes de sanidad de Norteamérica, la mayoría de los cuales fueron invitados por él a asistir a las «Conferencias Internacionales de Sanidad Divina y Verdadera Santidad», en Londres (1884). Poco antes de eso Boardman había comenzado con la señora de Michael Baxter y Charlotte C. Murray un hogar, «Bethshan», que finalmente necesitó una sala para alojar a seiscientas personas en las reuniones de santidad y sanidad, los miércoles por la tarde. La señora de Baxter era la esposa del editor de la influyente publicación *Christian Herald* (Heraldo Cristiano), y ella misma solía escribir sobre el tema de la sanidad.[35]

La sanidad y la santidad se conectan aún más estrechamente en la obra de Carrie Judd Montgomery, una mujer episcopal que por la influencia de la señora de Edward Mix, una mujer de color, se volvió muy pronto discípula de Cullis y parte de la red de personas que promulgaban la sanidad. Carrie F. Judd fundó «Faith Rest Cottage» en Buffalo en 1882, y en 1880 escribió *The Prayer of Faith* (La oración de fe), que tuvo varias reediciones privadas. También fue publicado en Norteamérica por Fleming H. Revell, el importante editor vinculado con los avivamientos de Moody, y en Inglaterra por el *Christian Herald*, además de ser traducido al menos a cuatro idiomas europeos. Después de casarse con George Montgomery se mudó a San Francisco, y luego a Oakland, donde fundó el Hogar de Paz, y finalmente se volcó al pentecostalismo como consecuencia del avivamiento de la calle Azusa.

La revista de Carrie Judd Montgomery, *Triumphs of Faith* (Triunfos de la fe), «una publicación mensual dedicada a la sanidad por fe, y a la promoción de la santidad cristiana», refleja una mayor identificación con el ala metodista del Movimiento de la Santidad en Norteamérica. El primer editorial tiene reminiscencias de la teología del altar de Phoebe Palmer:

> Muy simple y sencilla es nuestra participación en la obtención de las promesas hechas por Dios, y este *apropiarse por la fe* es mucho más fácil de llevar a cabo de lo que la mayoría de nosotros está dispuesto a creer. Nuestra parte es sencillamente reconocer nuestra oración como ya contestada, y la parte de Dios es hacer *que el contenido de la fe se vuelva real*. No se trata de *sentir* la fe, sino de *actuar* en fe... Si constantemente damos por sentado que nuestra naturaleza pecadora está muerta, no sentiremos ya la necesidad de prestarle atención, y Dios hará que el contenido de nuestra fe se vuelva una realidad para nosotros...
> Y a mis queridos lectores inválidos, permítanme decirles que lo que es verdad de esta hermosa bendición espiritual es igualmente verdad respecto de la sanidad física, gracias al «Médico divino». Cristo llevó sobre sí nuestras enfermedades y no sólo nuestros pecados. Y si podemos considerarnos libres de lo uno, ¿por qué no de lo otro?[36]

En estas columnas apareció el desarrollo más sistemático de la analogía entre la sanidad espiritual y la física, en la serie titulada «Gospel Parallelisms: Illustrated in the Healing of Body and Soul» (Paralelismos del evangelio: ilustrados por la curación de cuerpo y alma), por R. L. Stanton, quien antes había ocupado la presidencia de la Universidad de Miami (Ohio), y era moderador de la asamblea general de la Iglesia Presbiteriana. Montgomery más tarde publicó estos artículos en forma de libro, y llegaron a constituir una importante defensa de la doctrina de la sanidad por fe. Stanton afirmaba que «la expiación de Cristo sienta las bases tanto de la liberación del pecado como de la liberación de la enfermedad; se ha hecho una provisión completa para ambas».[37] Stanton apelaba al mismo paralelismo hebreo que estaba en la base del pensamiento de Boardman —aunque esta vez como se encuentra en Isaías

53.3-5 y se cita en Mateo 8.16-17— para argumentar que «la sanidad de los enfermos era una de las bendiciones que la expiación de Cristo estaba destinada a proporcionar».[38]

Aquí volvemos a ver que «para lograr la plena renovación del hombre, es esencial que el remedio propuesto contemple su sanidad corporal tan ciertamente como su sanidad de alma».[39] Tales argumentos llevan a las conclusiones que sostenían los restauracionistas:

> cuando se restauren la fe y la práctica primitivas de la iglesia en toda la cristiandad, y se ponga «la sanidad de los enfermos» y «la predicación del reino» sobre el mismo plano de nuestro deber y nuestro privilegio, la iglesia podrá esperar «que el Señor trabaje con ella» y confirme la palabra con los «signos que seguían», hasta restaurar la fe y el poder perdido de la iglesia a su antigua medida.[40]

«La sanidad como parte de la expiación»

Estos desarrollos en la doctrina de la sanidad sentaron las bases para una nueva enseñanza, conocida como «la sanidad en la expiación». Las dos figuras con las cuales terminamos el capítulo anterior son también prominentes en este tema: A. B. Simpson y A. J. Gordon.

En 1881, bajo el ministerio de Charles Cullis en Old Orchard, Simpson, que por entonces estaba a cargo de la Iglesia Presbiteriana de la calle 13, en la ciudad de Nueva York, se convenció de la realidad de la «sanidad divina» (como él prefería llamarla), aunque varias experiencias anteriores lo habían preparado para eso.[41] Unos cuantos años más tarde, quizás en ocasión de la convención convocada por Boardman en Londres, Simpson describiría esto como una de las tres grandes experiencias religiosas trascendentales de su vida:

> Hace unos veintisiete años estuve durante un período de diez meses sumido en la mayor depresión, hasta que salí de ella tan solamente por la fe en Jesús como mi Salvador. Unos doce años atrás caí en otra profunda experiencia de autocondena, y salí de eso creyendo en Jesús como mi Santificador. Después de años de enseñanza de Jesús y de esperar en él, el Señor me mostró hace cuatro años que era su bendita voluntad ser el Salvador completo no sólo de mi alma sino de mi cuerpo también.[42]

Simpson abrió más tarde la «Casa de la Bendición» (Berachah Home), en 1884, y comenzó «la reunión de los viernes» con un auditorio lleno en el *Gospel Tabernacle* de la ciudad de Nueva York. Por medio de estas actividades y otras obras en lugares como Old Orchard, Simpson llegó a ser

la segunda figura en importancia, después de Charles Cullis, como líder del creciente Movimiento de la Sanidad por fe.

La obra más importante de Simpson sobre el tema, *The Gospel of Healing* (El evangelio de la sanidad), era principalmente una antología de tratados que habían circulado ampliamente antes de hacerse la colección en 1885. Su tratamiento del tema no se diferencia demasiado de los otros en este período, excepto quizás en su enfoque sobre Jesucristo y su «plenitud» como la clave tanto para la santidad como para la sanidad. Esto puede verse especialmente en una colección posterior de escritos sobre el tema, *The Lord of the Body* (El Señor del cuerpo). Parte de la preocupación de Simpson en este punto parece haber sido «ocuparse de lo positivo» y evitar cuestiones como la erradicación del pecado. En vista de lo que acontecería después, es importante advertir el carácter radical de sus enseñanzas. En primer lugar, la sanidad estaba ofrecida en la expiación:

> La redención encuentra su centro en la cruz de nuestro Señor Jesucristo y es allí que debemos buscar el principio fundamental de la Sanidad Divina, que descansa en el sacrificio expiatorio. Esto sigue necesariamente del primer principio que acabamos de afirmar. Si la enfermedad es un resultado de la caída, debe ser incluida en la expiación de Cristo, la cual llega «tan lejos como se encuentre la maldición».[43]

En segundo lugar, en su libro anterior Simpson argumentaba en contra del empleo de «medios» (por ejemplo, médicos y remedios) a favor de la sanidad divina:

> Si esa es la forma en que Dios cura, entonces otros métodos deben ser los métodos humanos, y debe haber algún riesgo en repudiar deliberadamente el primero para abrazar el segundo ... para el hijo de Dios que confía y obedece, no hay otra manera más excelente que aquella prescripta claramente en su Palabra.[44]

Uno de los colegas más próximos, y quien compartía el mismo espíritu que alentaba Simpson, fue Adoniram Judson Gordon. Como pastor de la Iglesia Bautista de la calle Clarendon en Boston, Gordon elaboró su propia enseñanza sobre la sanidad, un tanto en diálogo con las doctrinas que comenzaban a surgir con Mary Baker Eddy y la ciencia cristiana, pero es evidente que compartía la mayoría de los rasgos de la tradición de la santidad. En los comienzos de la década de 1870 Gordon se asoció como uno de los directores de «la obra de fe» de Charles Cullis. Unos años más tarde, durante la campaña de D. L. Moody en Boston, en 1877, Gordon presenció varias curaciones instantáneas y superó sus reservas iniciales acerca de esa enseñanza.

Una obra muy popular de Gordon, *The Ministry of Healing* (El ministerio de la sanidad), alienta el mismo espíritu y comparte las mismas fuentes del pensamiento de Cullis. El capítulo acerca del testimonio de las Escrituras comienza con la afirmación de que «en la expiación de Cristo parecería estar puesta la base para la fe en la sanidad corporal».[45] Gordon evitaba cuidadosamente mencionar las doctrinas de la erradicación del pecado y de una «segunda bendición», características del Movimiento de la Santidad, pero hace un paralelo muy evidente entre santificación y sanidad como la doble obra del Espíritu, cuyos beneficios pueden, al menos parcialmente, ser obtenidos en esta vida. Gordon veía dos «corrientes de bendiciones que emanaban del ministerio personal del Señor, una corriente de sanidad, y una corriente de regeneración; la una para la recuperación del cuerpo, y la otra para la recuperación del alma».[46] Insistía en que ambas eran válidas durante la totalidad de la dispensación del Espíritu.

Tal vez un barómetro más adecuado para medir el desarrollo de las doctrinas de la sanidad fuera el Capitán R. Kelso Carter, un socio de A. B. Simpson durante los primeros años de la Alianza Cristiana y Misionera. Carter, alternativamente presbiteriano metodista, era matemático, novelista, criador de ovejas y médico, al mismo tiempo que uno de los más grandes defensores de la sanidad por fe. Carter afirmaba haber sido curado de una «tenaz enfermedad del corazón» bajo el ministerio de Charles Cullis en 1879, y estaba relacionado con muchas facetas de su ministerio. En 1882 Carter y un hombre llamado George McCalla hicieron un llamado conjunto convocando a la primera convención sobre el tema. El libro de Carter, *The Atonement for Sin and Sickness* (La expiación del pecado y de la enfermedad), que tenía como subtítulo «Una salvación plena para el alma y el cuerpo» (1884), fue una de las primeras defensas populares. Parte del papel que tuvo Carter, además de la agitación que estas cuestiones provocaban en una amplia audiencia cultural, aparece ilustrada por el hecho de que se pidió a Carter que tomara la defensa del debate sobre la cuestión de la sanidad por fe, auspiciado por la revista *Century*, en 1887.

El libro de Carter, tal vez más que ningún otro, refleja claramente que la doctrina de la sanidad tenía raíces en el Movimiento de la Santidad. Los dos primeros capítulos defienden la base que la expiación provee para el «perdón de todo pecado pasado» y «la limpieza de todo pecado congénito», antes de desarrollar la base bíblica para «la sanidad del cuerpo, tal como está provista en la expiación». Carter cita a varios autores wesleyanos para afirmar que «sólo desde la perspectiva wesleyana se cree que la expiación es *instantánea* en su aplicación a la injusticia o depravación interior».[47] Esto se convirtió en el modelo para la sanidad, porque «la expiación proporciona al cuerpo todo lo que ella proporciona al alma».[48] Por lo tanto «aquel que encuentra en Jesús la limpieza perfecta de su alma y el poder que lo guarda de todo pecado, puede con igual coherencia colocar su cuerpo bajo esta misma salvación maravillosa».[49]

Este patrón resultó cierto en la experiencia del propio Carter: «Comencé a creer que mi Maestro Divino no sólo había llevado sobre sí mi pecado, sino que también había cargado con mis enfermedades, y que yo podía, por fe simplemente, librarme de ellas tanto como de lo otro».[50] Tampoco tenía Carter reservas en universalizar su experiencia:

> Es un hecho notable que nadie que se sepa ha buscado el poder sanador para el cuerpo sin recibir un bautismo espiritual distinto; y además, toda aquella persona conocida por el autor que fue *enteramente curada* corporalmente (y fueron muchas) es o ha llegado a ser creyente y a profesar una entera santificación del alma.[51]

Reconsideración de la cuestión

Hacia fines de siglo, sin embargo, Carter llegó a modificar un tanto las ideas que había expresado en su libro. En 1897 publicó por medio de una casa editora del Movimiento de la Santidad, *Christian Witness Company*, algunos conceptos en los que se retractaba, en un libro con el título de *«Faith Healing»: Reviewed After Twenty Years* (La sanidad por fe: Revisión hecha después de veinte años). En este libro mantenía las doctrinas generales sobre la sanidad, pero se retractaba de dos afirmaciones de su libro anterior: 1) que la sanidad estaba clara y automáticamente incluida en la expiación de modo que cualquier enfermedad que continuara existiendo era una señal de que existía pecado o falta de fe; 2) que el uso de «medios» (ayuda médica y remedios) debía ser evitado porque representaba falta de fe.

La razón de este cambio fue muy concreta. El 1 de marzo de 1887, el día en que se publicaron los ensayos en la revista *Century*, Carter quedó postrado con «un ataque de cansancio cerebral». Durante tres años luchó por recuperar su salud, hasta que finalmente un médico lo convenció de que debía probar una medicina que resultó el remedio correcto y le permitió volver a su trabajo. Al año siguiente presenció un nuevo «récord de reuniones en las que muchas almas se convirtieron y muchos creyentes se consagraron a una vida superior», lo cual lo convenció de que había tomado la decisión correcta.

Esta experiencia hizo que Carter volviera a indagar en la Biblia, donde descubrió una «deliciosa sensación de libertad» ya que «no volvió a creer que debía revolver cielo y tierra en busca de una razón para cada dolor y cada malestar que se presentara. No debía pensar que por estar padeciendo algo, uno fuera un pecador». Los pasajes como los del libro de Job se volvieron más significativos, y comenzó a advertir la sensatez de una higiene general del cuerpo y de «normas para la salud». Y lo que fue más importante, el hecho de que no hubiera milagros de sanidad quedó relegado a la voluntad inescrutable de Dios, no obstante lo cual Carter continuó ungiendo a los enfermos con aceite.[52] Teológicamente deseaba ahora posponer algunos de los efectos de la expiación, que antes había querido establecer como inmediatos:

> Que la expiación de Cristo cubre la enfermedad tanto como el pecado, no es sino decir que los efectos tienen una raíz común. No hubo error en decir eso, ni lo hay. Pero afirmar que *todos* los resultados de la expiación están *ahora* al alcance de los cristianos en esta vida es un grave error ... podemos equivocarnos, y de hecho nos hemos equivocado, al esforzarnos por apropiarnos en este momento presente de algunos de los frutos finales de ese sacrificio.[53]

En lugar de la anterior doctrina radical de la sanidad incluida en la expiación, Carter comenzó a enseñar que la sanidad era «un favor especial» que a veces se dispensaba, y a veces se negaba, según «la suprema voluntad de nuestro Señor».

Carter también proporcionó un interesante resumen de las diversas doctrinas sobre la sanidad existentes a comienzos de siglo, y distinguía entre la posición «extrema» de su libro anterior («sanidad en la expiación») y el punto de vista más moderado de «la providencia especial» de su libro posterior. Informaba que Cullis nunca había sido tan extremista como muchos de sus seguidores; siempre había administrado remedios, y seguía sufriendo de una grave afección cardíaca, aunque en sus predicaciones a veces daba la impresión de tener una posición extrema. De A. B. Simpson se decía que ocupaba «prácticamente» una posición similar, después de que «los misioneros más santos no pudieron hacer frente a la fiebre africana puramente por la fe», lo cual lo puso en crisis a él como también a la Alianza Cristiana. Carrie Judd Montgomery «no desea que nadie intente ninguna modificación de la teoría», pero su esposo padecía de mala salud, y ella misma usaba anteojos.

Estas figuras constituían la corriente principal y el liderazgo más conspicuo del Movimiento de la Sanidad. El movimiento definido más estrictamente como de «la santidad», si bien había provocado de alguna manera las enseñanzas de la sanidad por la radicalización de su doctri-

na de santificación total, permaneció un tanto ambivalente en relación con estas corrientes. Esto se refleja particularmente en la posición de los líderes de la National Holiness Association (Asociación Nacional de la Santidad). John Inskip, el primer presidente de la Asociación Nacional de Campamentos, había experimentado la sanidad mientras trabajaba con William McDonald en una reunión en una iglesia metodista de Boston, en 1871, y estuvo dispuesto a publicar para Cullis un informe de esta experiencia en 1879.[54] Aunque esta carta no refleja ningún compromiso directo con la doctrina de la sanidad por medio de la expiación, Inskip informaba estar

> contento por la oportunidad de unirse a las filas de los fanáticos que creen en el método de Dios para curar a la gente y que piensan que las Escrituras dicen lo que expresan literalmente, es decir, que «la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará».[55]

En 1892 William McDonald, que hasta cierto punto estaba relacionado con Cullis, publicó un libro, *Modern Faith Healing* (La moderna sanidad por fe), que tomaba en lo fundamental la posición del segundo libro de Carter, en el sentido de que «la respuesta especial a la oración es el fundamento correcto [de la sanidad], y no la provisión general de la expiación para todos los creyentes».[56] Una posición similar fue tomada por David Steele, también relacionado con Cullis y su obra. Steele rechazaba la doctrina de la sanidad en la expiación, y defendía la distinción wesleyana entre «la gracia de la fe y el don de la fe». Se inclinaba a

> considerar el deseo intenso por los dones del espíritu de la época moderna en lugar de esas gracias del Espíritu abarcadas por la caridad de la que habla 1 Corintios xiii y de la que se ha dicho correctamente que es «el mayor de los dones en el mundo», no como señal de progreso espiritual sino más bien como una declinación en la vida divina.[57]

Desacuerdos en la National Holiness Association

Los líderes nacionales de la rama más metodista y conservadora intentaron mantener esta posición durante las décadas siguientes, prohibiendo que se discutiera sobre este tema (y el premilenarismo) en reuniones auspiciadas por la Asociación Nacional para la Santidad. Por ejemplo, Asbury Lowrey se oponía a tratar el premilenarismo y las doctrinas extremas sobre la sanidad en la revista *Divine Life*, preocupado por la posibilidad de que «se distrajera la atención de la santidad de vida por meras novedades y se elevara la cura del cuerpo por encima de la cura

del alma».[58] Hacia fines de siglo el *Christian Witness* (Testigo cristiano) todavía luchaba por preservar «la posición original y correcta del moderno Movimiento de la Santidad con relación a la doctrina de la sanidad por fe», es decir, la posición de Carter en su segundo libro.[59]

Pero esta posición no era fácil de conservar. A medida que el Movimiento de la Santidad se extendía a lo largo del país durante el resto del siglo pasado y se multiplicaba en numerosas asociaciones locales, el control del liderazgo nacional se fue debilitando, y con él la resistencia a la inclinación de la doctrina de la santidad de desbordarse en variantes de la teoría de la sanidad. Por ejemplo, en el sudoeste del país, se informaba:

> Con la llegada de la doctrina de la santificación total también ha venido la doctrina de la sanidad divina. Una verdadera marea de curaciones físicas barrió el país ... Había servicios de sanidad en casi todas las reuniones masivas, én donde los enfermos eran llevados al frente para que se orara por ellos y se los ungiera.[60]

Este informe, sin embargo, condenaba los extremos, como el negarse a la medicación, la tendencia a sustituir la santidad por la búsqueda de curación, y, lo que no deja de ser interesante, se oponía especialmente a la obra de B. H. Irwin y sus infructuosos intentos de curar a una mujer inválida.

Pero es evidente que a pesar de estas diferencias el Movimiento de la Santidad como tal incluía el énfasis en la sanidad en casi todas sus ramificaciones. Se podría ejemplificar esto extensamente, pero bastan algunos casos. Ya en 1862 B. T. Roberts, fundador de la Iglesia Metodista Libre, escribía un editorial en su revista *Earnest Christian and Golden Rule* (El cristiano sincero y la regla de oro) sobre el tema «El Señor, nuestro sanador», y citaba la mayoría de los pasajes que luego se volverían importantes, para demostrar que «había una conexión entre el pecado y la enfermedad».[61] A lo largo de los años hubo varias referencias en esta revista al mismo tema, una de las más importantes fue el artículo de Asa Mahan, quien se interesó en el tema a raíz de la curación de su esposa. Mahan apela al clásico versículo de Mateo 8.16-17 para defender algo que se parece mucho a la doctrina de la sanidad en la expiación.

> Si el hecho de que Jesús llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero es una razón válida por la cual debemos confiar en que él perdonará nuestros pecados, el hecho de que «él llevó nuestras enfermedades» es una razón igualmente válida por la cual ahora debemos confiar en él para que cure nuestras enfermedades. Tenemos la misma base de la revelación tanto en un caso como en el otro.[62]

El ensayo de Mahan sigue el mismo patrón de ideas, tanto exegética como históricamente, que se encuentra en la mayoría de los defensores de la sanidad divina en las postrimerías del siglo XIX.

Hacia fines de siglo, cierto énfasis en la sanidad divina era común al Movimiento de la Santidad, especialmente en círculos más radicales, en donde el impulso se acentuaba. En 1895 W. B. Godbey, un evangelista de Kentucky, autor de un comentario de varios volúmenes sobre el Nuevo Testamento que circulaba ampliamente, observaba que

> desde el surgimiento del movimiento de la santidad se ha hecho tan común hablar de la sanidad divina, que no resulta ya una cuestión controvertida. Lo he observado una y otra vez en los últimos veinticinco años entre lectores cándidos de la Biblia. Está llegando rápidamente a ocupar un lugar de reconocimiento y aprecio por parte de la iglesia.[63]

Godbey también sugería que «a medida que la iglesia se ilumine y avance hacia las cimas de la entera santificación, el reconocimiento del omnipotente sanador se volverá tan común como en los tiempos del Nuevo Testamento.[64]

En 1897 Seth Cook Rees elaboró su visión de *The Ideal Pentecostal Church* (La Iglesia Pentecostal ideal), que incluía como su tema central «El poder del Señor presente para sanar» (título del capítulo 15). Aquí afirmaba que la preocupación acerca del fanatismo no debería hacer que la gente descuidara la sanidad:

> Ahora bien, que algunos han llegado a excesos indefendibles, y aun al fanatismo respecto de la sanidad divina, no cabe duda. Pero, ¿no puede decirse esto igualmente de experiencias muchísimo más importantes? Es probable que no haya ni un hombre en todas nuestras prisiones que haya llegado allí por haber falsificado un cobre. Del mismo modo, el diablo sólo falsifica las cosas buenas, mandadas por Dios y ordenadas por él. Y cuanto más valioso sea lo genuino, tanto más elaborada y trabajada será la imitación. No rechacemos el oro porque hay un poco de cobre en circulación.
> Cuando llegó Pentecostés «el poder del Señor estaba presente para salvar». Ayudémonos unos a otros en la fe. Eso es ser mucho más semejante a Cristo que romper tiernos los brotes de fe en Dios y en su poder y deseo de sanar.[65]

Hacia fines de siglo, la sanidad divina era un tema que debía incorporarse en declaraciones oficiales y semioficiales de fe. En 1901, por ejemplo, la General Holiness Assembly (La Asamblea General de la Santidad), en Chicago, adoptó una declaración de fe doctrinal que contenía entre sólo seis puntos, el siguiente:

> 5. Deseamos declarar como parte de nuestras creencias, que la oración de fe sana al enfermo, y que si el pueblo de Dios se pusiera a la altura de los requerimientos

neotestamentarios para la vida de santidad, incluyendo particularmente a sus cuerpos para el Señor, las instancias maravillosas de sanidad divina serían mucho más numerosas de lo que ahora son. Dios sería así más engrandecido y el testimonio general de la iglesia sería mucho más efectivo en el mundo.[66]

Entre el ala más radical del Movimiento de la Santidad, la promoción de la sanidad divina habría de volverse un tema que suscitaría un orgullo y un énfasis especiales. En 1901 la publicación *Guide to Holiness* llevaba anuncios como los siguientes:

El Campamento Harvest Home, de la rama pentecostal, tendrá lugar en Indianápolis, Ind., desde el 20 de julio hasta el 5 de agosto inclusive. Será un centro de reunión para una santidad radical. Una ocasión de regocijo para los creyentes en la sanidad divina y la segunda venida de Cristo. Una verdadera ciudad de carpas. Habrá alrededor de 100 predicadores y obreros misioneros presentes.[67]

Todo esto significa que para comienzos de siglo la mayoría de las corrientes que habían adoptado la doctrina del bautismo pentecostal del Espíritu también habían comenzado a enseñar algunas de las variantes de la sanidad divina.[68] El tercer punto del evangelio de los cuatro puntos estaba firmemente establecido. Pero antes de entrar a considerar el cuarto, debemos primero analizar un nuevo desarrollo.

Nuestro argumento hasta ahora ha sido demostrar que el surgimiento de la doctrina de la sanidad fue en gran medida una radicalización del énfasis perfeccionista sobre las enseñanzas de la santidad. Lo hemos tratado de demostrar no solamente al trazar su evolución histórica, sino al mostrar que la conexión está presente en cada una de las principales manifestaciones del Movimiento de Sanidad de fines de siglo. Los historiadores del pentecostalismo y en general del Movimiento de Sanidad, han sugerido que fue John Alexander Dowie, de Zion City, Illinois, quien inició la doctrina de la sanidad dentro del pentecostalismo.

Nuestra respuesta a esto es que esta posición ignora el hecho de que las doctrinas sobre sanidad ya estaban ampliamente difundidas antes de Dowie. También ignora hasta qué punto el propio Dowie revela que sus enseñanzas estaban enraizadas en la misma radicalización del Movimiento de la Santidad, aunque él también mostraba una tendencia a extraer las doctrinas de la sanidad de su contexto de santidad, y darles una base teológica ligeramente distinta. Este cambio se evidencia claramente en el informe de la reunión de la fundación de la *International Divine Healing Association* (Asociación Internacional para la Sanidad Divina), en 1890, que Dowie dominaba. Los debates en esa reunión dieron como resultado los siguientes intercambios:

El señor Hugh Craig, de la filial de Oakland Branch, preguntó: «¿No sería más sabio que el objetivo de la Asociación fuera la promoción no sólo de la enseñanza escritural acerca de la santidad, sino la enseñanza escritural acerca de la salvación y la sanidad divinas?».

El señor Dowie respondió: «No. Yo soy tan partidario de querer la salvación como cualquiera ... pero esta asociación no se ha formado para promover esa labor, no importa cuán importante sea, porque inmediatamente entraría en conflicto con las iglesias ... Por supuesto, un presidente regional sabría que no puede, y que además sería incorrecto, intentar evitar que un miembro diga que cree en la venida del Señor, o que quiere ser totalmente *santificado*; pero el objeto de la asociación es promover la doctrina de *la sanidad por medio de la fe en Jesús* ... este es el punto en el que diferimos de la Alianza Cristiana, cuyo lema es 'Cristo nuestro Salvador, Cristo nuestro Santificador, Cristo nuestro Sanador, y Cristo nuestro Rey que viene'.»

Más tarde, las discusiones revelarían hasta qué punto la teología de la santidad se encontraba detrás de estas enseñanzas:

Mr. Morgan: «...no creo que las iglesias tengan una patente sobre la salvación; no creo que la Asociación Nacional para la Santidad tenga una patente sobre la sanidad divina. Todo hombre que haya nacido de nuevo tiene el derecho de predicar a Cristo; todo hombre que haya sido santificado totalmente tiene el mandato de predicar la gran salvación en toda su plenitud, y yo bendigo a Dios que puedo hacerlo cada día ... pero estoy a favor de todo lo que resguarde esta obra del escándalo».

Mr. Dowie: «Amén ... siempre hemos enseñado que no podemos obtener la sanidad sin la salvación, y uno no puede obtener la total santificación sin tener además la salvación y la sanidad. Nadie quiere limitar el testimonio y volverlo ridículo, pero no puedo asumir la organización de una nueva iglesia. Sólo puedo ayudarlos a formar una Asociación para la Sanidad Divina y sólo eso».[69]

Este debate revela cómo hasta la Asociación para la Sanidad Divina de Dowie hablaba desde un contexto más amplio: el del *ethos* de la santidad, y también en diálogo con la Alianza Cristiana de A. B. Simpson, y la Asociación Nacional para la Santidad. Pero los debates de esta convención también reflejan de qué modo, por medio de Dowie, se estaban alejando los temas de la sanidad de sus raíces soteriológicas en la redención, para afirmarse de una manera más típicamente pentecostal. La sanidad se vuelve una manifestación del «poder» pentecostal, y una evidencia de que Dios también estaba «testificando juntamente con ellos, con señales y prodigios, y diversos milagros y dones del Espíritu Santo».[70]

3 **Jesús Vendrá Otra Vez**

Our Lord's Return

S. Juan 14: 3

H. W. CRAGIN — JAS. M. KIRK.

1. Yo es - pe - ro el dí - a a - le - gre cuan-do Cris - to vol - ve - rá,
2. La ve - ni - da de Je - sús se - rá el re - me - dio del do - lor
3. Lle - ga - rán los san - tos a Si - ón con go - zo e ter - nal,
4. El pe - ca - do, pe - na y muerte en es - te mun-do ce - sa - rán

Pues vendrá al mundo pronto y nos a - rre - ba - ta - rá; ¡Oh, qué
Que a - fli - ge siempre a es-te po - bre mundo pe - ca - dor; To - da
Y en to-do el san-to monte na - da da - ña ni ha - ce mal, Pues co-
Már - ti - res y san-tos con Je - sús por siempre rei - na - rán, Ca - da

go - zo es - te pen-sa-mien-to a mi al - ma da: El que Cristo ven-ga al
lá - grima se en-ju-ga - rá por nuestro Salvador; Cuando Cristo ven-ga al
no - ce - rán a Dios, en-ton-ces, todos por igual, Cuando Cristo ven-ga al
al - ma go - za - rá de paz perfec-ta, sin a-fán, Cuando Cristo ven-ga al

D.S. remos en las nu-bes con los án-ge-les de luz, Cuando Cristo venga al

FINE — CORO

mundo o - tra vez! ¡Oh! Je-sús vendrá al mundo o - tra vez,
vendrá al mundo o - tra vez,

mundo o - tra vez. D.S.

Sí, Je - sús ven-drá al mundo o - tra vez; Le ve-
ven-drá al mundo o - tra vez;

CAPITULO VI

El surgimiento del premilenarismo

Cuando en 1914 un grupo de pentecostales se reunió para formar lo que se conocería como las Asambleas de Dios, la denominación pentecostal de blancos más grande de los Estados Unidos, se regocijaba no sólo en el impacto internacional de su movimiento, sino también en «la profecía que se ha vuelto tan importante para este gran avance, a saber, 'que Jesús vuelve pronto' a este viejo mundo de la misma manera en que lo dejó para preparar su reino milenario».[1] Algunos de ellos, como Robert Mapes Anderson y David William Faupel, sostenían que este tema es, en efecto, el factor integrador del mensaje pentecostal.[2]

Este motivo escatológico ciertamente impregnó la literatura inicial del movimiento, se ha mantenido en primera línea en períodos claves como sucedió durante el avivamiento de la «Lluvia Tardía» de la década de 1940, aparece en el Movimiento Carismático católico donde los temas del pentecostalismo clásico en su mayoría se transformaron, a raíz de un nuevo contexto teológico, y caracteriza a los «primos lejanos» más distantes del pentecostalismo, como son las iglesias independientes del Africa. Merece al menos, como lo hemos señalado en el primer capítulo, un lugar entre los cuatro temas que definen la *gestalt* pentecostal y sus afirmaciones teológicas más características. Al mismo tiempo presenta un desafío a la tesis general que ha ido emergiendo de este estudio: que el linaje histórico del pentecostalismo debe trazarse en primer lugar en la tradición del Movimiento de la Santidad a lo largo del siglo XIX y más indirectamente desde los temas del metodismo y tal vez antes de eso, en el pietismo y el puritanismo.

La historia nos lleva a esperar un vínculo entre lo escatológico y lo neumatológico en movimientos como el pentecostalismo. Aquellos movimientos que experimentan más intensamente la infusión personal del Espíritu Santo parecieran anhelar más ardientemente el retorno de Cristo y una transformación cósmica correspondiente en el orden mundial. En cierto sentido esta conjunción se halla presente en el texto bíblico más usado por los pentecostales. En la narración de Pentecostés (Hch. 2), por ejemplo, Pedro cita al profeta Joel para señalar que lo que acababa

de suceder era el derramamiento del Espíritu Santo profetizado para los últimos días. N. Q. Hamilton observa que la escatología y el Espíritu Santo se encuentran claramente conectados en los escritos de Pablo, donde «es el Espíritu el que salva la distancia entre el presente y el futuro».[3]

Ya sea por la influencia de textos bíblicos que mantienen la referencia en común, o por algún dinamismo similar en la experiencia, lo cierto es que hallamos que los movimientos de la historia más vinculados con los temas del Espíritu tienen una particular fascinación por los temas proféticos y apocalípticos. Es así que el montanismo vinculó estrechamente lo neumatológico y lo escatológico.[4] Del mismo modo, aunque con contenidos diferentes, Joachim de Fiore anticipaba una nueva era que se caracterizaría por su vínculo con la tercera persona de la Trinidad.[5] Estos temas se fusionan claramente en el Movimiento de Irving, en el siglo XIX.[6] O bien, mirándolo desde otro ángulo, cabe advertir que la secuencia de «conferencias proféticas» en los Estados Unidos a fines del siglo XIX fue interrumpida por una conferencia sobre el Espíritu Santo, el único tema al que se le permitió introducirse en el tradicional patrón de fascinación escatológica.[7]

Al reflexionar sobre este fenómeno, Emil Brunner ha comentado:

> ...podemos trazar en la historia de la cristiandad una especie de ley, que cuanto más vitalmente está presente la esperanza en la *eclesia*, esto es, cuanto más poderosamente está presente en ella la vida del Espíritu de Dios, tanto más urgente es su expectativa de la venida de Cristo. De modo que la plenitud de la posesión del Espíritu y la urgencia de la espera siempre se encuentran juntas, como lo estaban en la comunidad primitiva.[8]

Si acentuamos estos hechos, se podría muy fácilmente concluir que el vuelco a la doctrina del Espíritu Santo a fines del siglo XIX involucraba, casi necesariamente, un giro hacia la escatología. Luego observaríamos el impacto creciente del movimiento premilenario del siglo XIX desde sus orígenes entre los «Plymouth Brethren» (Hermanos libres) de Inglaterra, en especial entre los seguidores de John Nelson Darby, pasando por su impacto más amplio en Norteamérica, en la serie de conferencias sobre lo profético que comenzaron en 1878, hasta llegar finalmente al surgimiento de «Institutos bíblicos» a fines de siglo, que se convirtieron en el modelo de las instituciones educacionales del pentecostalismo.[9] Nuestra *gestalt* pentecostal sería entonces el producto de una «afinidad selectiva» entre una neumatología de fines de siglo y esta nueva escatología. En efecto, en la medida en que se intentó la explicación de este fenómeno, se lo ha hecho principalmente siguiendo estas mismas líneas, considerando el dispensacionalismo premilenarista como una de las raíces del pensamiento pentecostal moderno.[10]

No deseamos negar enteramente la fuerza de este argumento, pero es preciso calificarlo en varios aspectos. En primer lugar, no está tan claro que la escatología pentecostal, con su énfasis en la inauguración de «un nuevo orden, con el advenimiento de la lluvia tardía» y «la restauración de los dones espirituales» como preludio del regreso de Cristo, encaje tan fácilmente en las categorías dispensacionalistas como se ha dado a veces por sentado. Generalmente ha sido premilenarista en cuanto a la espera de un reino milenario que debía inaugurarse con el inminente retorno de Cristo, pero contradecía cosas distintivas del dispensacionalismo al adoptar periodizaciones diferentes de la historia humana (generalmente tripartitas), al aplicar muchas profecías del Antiguo Testamento a la iglesia, al apropiarse de forma más directa de algunos pasajes (el Padrenuestro, el Sermón del Monte, etc.), que los dispensacionalistas relegan al reino milenario, entre otros.[11] Estas evidencias sugieren que el tema escatológico pentecostal posee su propia dinámica, aunque este tema podría fundirse –o quizá más correctamente expresarse– con una variedad de esquemas escatológicos que van desde el dispensacionalismo hasta el «Israelismo británico» que circuló en la fluida cultura popular evangélica de fines del siglo XIX.

También existe el peligro de una distorsión cultural e historiográfica al tratar estos temas. Las fuentes escritas más accesibles y a menudo las reflexiones teológicas mejor articuladas sobre la escatología pentecostal se producen precisamente en aquellas alas del movimiento más afines –cultural y teológicamente– al fundamentalismo dispensacionalista. Estas tradiciones, como las vemos agruparse en las Asambleas de Dios, han tomado su membresía mayormente de círculos fundamentalistas, y a lo largo de los años se han asimilado por lo general a esa cultura teológica.

Aunque es preciso hacer otras investigaciones, hay cierta evidencia de que a medida que nos alejamos de estas corrientes e ingresamos en las ramas del pentecostalismo vinculadas con el Movimiento de la Santidad, o en los grupos pentecostales negros, o de otras ramas étnicas, tanto menos se expresa su escatología en las formas características del pensamiento dispensacionalista. Este hecho nos sugiere que no deberíamos dar por sentado tan rápidamente que la escatología pentecostal es meramente la asimilación de los temas emergentes del dispensacionalismo.[12]

Por otra parte, aceptar inmediatamente la tesis de que la escatología pentecostal es tomada de la escatología dispensacionalista modificaría los resultados de nuestra pesquisa en lo tocante a la raíz de los dos pri-

meros temas, el bautismo del Espíritu Santo y la sanidad divina. Bien podría ser que nuestra hipótesis necesitara ampliarse con un mayor reconocimiento de fuentes más pluralistas de las que hemos sugerido. Pero antes de adoptar esta solución más obvia, necesitamos examinar más atentamente las tradiciones a las que nos ha llevado la investigación de los capítulos anteriores, para ver si la emergencia de la escatología pentecostal no es acaso el producto de una dinámica interna a estos movimientos.

La pesquisa, a primera vista, parece destinada al fracaso, porque la tradición metodista y la del Movimiento de la Santidad no se han mostrado históricamente interesadas en la escatología o bien se han inclinado hacia una escatología posmilenaria, a menudo considerada como lo opuesto a la premilenaria, no sólo en virtud de su expectativa de un milenio que antecede al retorno de Cristo (lo cual torna su regreso menos inminente), sino porque proporcionaba una visión más «terrenal» de la esperanza escatológica, capaz de sentar las bases para una transformación social y sus compromisos culturales más amplios. Pero si examinamos más atentamente los patrones escatológicos de las corrientes que han caído bajo nuestra observación al intentar buscar las raíces de lo distintivo del pentecostalismo, vemos que se revelan una dinámica y una temática internas de estos movimientos, que no sólo ayudan a explicar el surgimiento de la escatología pentecostal, sino que arrojan luz sobre desarrollos más amplios del movimiento. A medida que este argumento se vaya desarrollando, estaremos más propensos a ver el surgimiento de la escatología pentecostal como un desarrollo paralelo (u ocasionalmente como un antecedente) del surgimiento del pentecostalismo, aunque, naturalmente, también será posible ver una dinámica común y gran cantidad de intercambios.

Entrar en el enmarañado laberinto histórico de la visión escatológica y milenaria termina por disuadirnos de la idea de reconciliar opiniones contrarias, o de discernir patrones en su desarrollo. Es más, muy poco del trabajo erudito que se ha hecho hasta ahora indagó las cuestiones que nosotros hubiéramos indagado; o cuando formularon esas mismas cuestiones, los trabajos han sido acríticos y apologéticos.[13] A pesar de estas dificultades, se puede trazar una línea amplia de desarrollo que, no importa cuán simplificada, alcanza a iluminar el surgimiento de la escatología pentecostal. Nuestro bosquejo requerirá que, como en los capítulos anteriores, examinemos brevemente el puritanismo y el pietismo, nos detengamos en el metodismo inicial, prestemos atención a la unión de esta tradición con el movimiento norteamericano de los avivamientos, veamos

la transformación que tuvo lugar dentro del avivamiento perfeccionista, y, finalmente, descubramos la nueva forma de la escatología que domina las corrientes de fines del siglo XIX.

Influencias pietistas y puritanas

La escatología pentecostal, tal como surgió a fines del siglo XIX, representó un alejamiento de los esquemas conceptuales que habían dominado a lo largo de dos años las corrientes religiosas con las que se encontraba más vinculada. El puritanismo y el pietismo, por ejemplo, contenían una propuesta de «reforma» cuya lógica implícita era el optimismo acerca del futuro y la posibilidad de cambio. Aunque la escatología puritana era más variada, miraba en general a un «día final de gloria» para la iglesia, o bien hacia (para usar el título de un volumen de 1678 de sermones de John Howe) *The Prosperous State of the Christian Interest Before the End of Time* (El próspero estado del interés cristiano antes del fin de los tiempos).[14]

Desde la perspectiva del pentecostalismo es interesante advertir que la gloria del día final se entendía generalmente como vinculada a un derramamiento especial del Espíritu Santo. Pero desde la visión puritana se esperaba un colapso del papado, la conversión de los judíos, y una era de éxito para las misiones, que sería de cáracter milenario. Poco a poco esa visión fue tendiendo hacia lo que ahora llamamos posmilenarismo, en que se identificaba esta era con el milenio descripto en Apocalipsis 20. En esta visión se anticipaba el retorno de Cristo, pero no de manera inminente a causa del esperado período de gloria de los últimos días que tenía que ocurrir antes de aquel evento. Como veremos luego al examinar los acontecimientos en suelo norteamericano, los períodos de «avivamiento» acentuaban la esperanza de que esta era ya estuviera amaneciendo.[15]

El pietismo también apuntaba para el futuro de la iglesia hacia una esperanza de «tiempos mejores»; el consenso sobre este punto es más amplio de lo que a veces se ha notado. El pietismo, como hemos tenido ocasión de advertir en otros puntos, tendía a alejarse de la clásica dialéctica luterana entre el bien y el mal, con su énfasis en la justificación, desplazando el acento al individuo en la regeneración y la santificación, y destacando en el plano histórico lo individual, y la esperanza superior de una era de tiempos mejores en el futuro.[16] Philipp Jakob Spener anunció esta convicción en su *Pia Desideria* y se explayó sobre el tema en su *Be-*

hauptung der Hoffnung künfftiger Besserer Zeiten (La afirmación de la esperanza para futuros tiempos mejores) en 1693. También Spener esperaba la caída de Roma y la conversión de los judíos, pero se sentía menos inclinado que los puritanos a pronunciarse explícitamente como «milenario» (o «posmilenario») en la descripción de esa era mejor que precedería el regreso de Cristo.[17]

Sin embargo fue el gran erudito bíblico del pietismo John Albert Bengel quien, fascinado por el Apocalipsis, intentó fechar estos hechos con mayor precisión. Su trabajo sobre profecía y cronología produjo un sistema cronológico que coordinaba estos «tiempos más favorables» con el surgimiento del pietismo, la fundación de las Sociedades Bíblicas, y el apogeo de la obra misionera. Su fecha para este período era aproximadamente 1617-1836. La última de las fechas marcaría el clímax de un período de tribulación y la derrota de la «Bestia» en el retorno de Jesucristo, lo cual inauguraría el milenio propiamente dicho.

Bengel es algo ambiguo, si lo juzgamos por criterios posteriores, por cuanto esperaba tiempos mejores tanto antes como después del retorno de Cristo. Esta visión cobró mucho peso gracias a la obra de Bengel titulada *Gnomon*.[18]

Wesley y Fletcher en direcciones diferentes

Aunque Wesley era heredero de todas estas corrientes, tanto en lo escatológico como en otros temas resulta extremadamente difícil interpretar su pensamiento. Tanto los posmilenarios como los premilenarios lo reclamarían entre sus antecesores.[19] Mucho depende de la hermenéutica empleada, y especialmente de cuáles textos se toman como normativos: si aquellos en los que simplemente trasmite la tradición recibida, o aquellos en los que el acento teológico propio recibe mayor amplitud. La obra de Wesley *Explanatory Notes upon the New Testament* (Notas explicativas sobre el Nuevo Testamento), por ejemplo, es a menudo un resumen de *Gnomon*, la obra de Bengel, como ya lo hemos indicado, y sus comentarios sobre el Apocalipsis incorporan asimismo gran parte de la obra de Bengel *Erklärte Offenbarung* (El Apocalipsis comentado). Wesley mismo no tenía opiniones fuertes sobre estas cuestiones, pero expresa cierta cautela al transmitir la visión de Bengel, y advierte que «no defendería cada uno de los puntos expuestos».[20]

En realidad, estas cuestiones le resultaban de escaso interés a Wesley, cuyo foco de interés era mucho más exclusivamente soteriológico, como

ya lo hemos sugerido. Cuando generó ciertas controversias a raíz de la publicación de las predicciones de Bengel, respondió en una carta en 1788:

> No dije nada, ni más ni menos, en la iglesia de Bradford, con relación al fin del mundo, ni tampoco di a conocer mi propia opinión, salvo lo siguiente: que Bengelius había expresado como opinión suya, no que el mundo acabaría, sino que en el año 1836 comenzaría el reino milenario de Cristo. No tengo absolutamente ninguna opinión personal al respecto. No puedo afirmar nada sobre este punto. Estos cálculos están muy por encima de mi alcance, fuera de mi visión. Sólo tengo una cosa de la cual ocuparme: salvar mi alma y la de aquellos que me escuchan.[21]

Y como hemos ya afirmado, la soteriología de Wesley era una especie de «escatología realizada», que ponía el acento en la continuidad entre la salvación experimentada en su vida y la gloria aún por venir. Aunque Wesley podía mencionar y afirmar hechos vinculados con un «último tiempo» (la segunda venida, el juicio, y otros), tendía a relegarlos a un futuro vago y distante que no influía demasiado en esta vida. Su verdadero interés era saber cuánto de la salvación –que otras tradiciones relegaban al cielo– podía experimentarse en esta vida. La forma en que trata la posibilidad de una santificación total pareciera alentar una visión en la que no se da mayor peso al inminente regreso de Cristo.[22] Refleja más bien su desagrado hacia las especulaciones de tipo escatológico y apocalíptico.

No todos los seguidores de Wesley tenían la misma inclinación, sin embargo. George Bell, poco después de su conversión al metodismo, anunció el fin del mundo para el 23 de febrero de 1763, lo cual provocó el inmediato repudio de Wesley.

Mucho más significativo para nuestro estudio es el pensamiento de John Fletcher. Ya hemos sugerido la importancia que tendría la doctrina de las dispensaciones de Fletcher, que utilizaba tanto para interpretar el progreso de la experiencia espiritual individual como de la historia de la raza. Ambas siguen un proceso que pasa por la dispensación del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu Santo. En la historia humana los puntos de demarcación están señalados por Juan el Bautista y Pentecostés. En el desarrollo espiritual de la persona, las experiencias claves son la conversión y la recepción especial del Espíritu, asociada con la santificación total. Ya hemos bosquejado la tensión que había entre Wesley y Fletcher en relación con los puntos de este esquema y la importancia que tuvo la manera en que Fletcher formulaba estos temas para el futuro surgimiento de la doctrina del bautismo del Espíritu y la terminología pentecostal que se asociaba con ella.

Lo importante a esta altura es el significado de esta diferencia para la escatología. Fletcher estaba más predispuesto a hacer especulaciones sobre estos temas, y su tendencia se refleja en su doctrina sobre las dispensaciones. En la obra que se publicó después de su muerte, *Portrait of St. Paul* (Retrato de San Pablo), Fletcher afirmaba que cada dispensación tiene su correspondiente promesa de bendición. Así, «bajo la dispensación del Padre, la gran promesa era aquella que presentaba la manifestación visible del Hijo». Bajo la dispensación del Hijo, se dio otra «promesa para el ejercicio de la fe y de la esperanza ... con relación a la plena manifestación del Espíritu Santo». Esto, naturalmente, se cumplió en Pentecostés. Finalmente, bajo la presente dispensación del Espíritu Santo, tenemos «la promesa de la segunda venida de Cristo, 'para recoger el trigo en el granero, y quemar la paja con fuego que nunca se acabará'». Pero como las dispensaciones también reflejan etapas de crecimiento espiritual

> ...esta venida de Cristo, que por muchos es tenida en menos ... es tan esperada por aquellos que viven bajo la dispensación del Espíritu, que están constantemente «anticipando y apurando la llegada del día de Dios».[23]

Tales pasajes en Fletcher tienen decididamente un tono no-wesleyano. Y cualquiera haya sido la razón, Fletcher parece haber anticipado un inminente regreso de Cristo en la generación siguiente, si es que no en la suya. En un momento dado predijo el retorno de Cristo entre 1750 y 1770, y aconsejó a Wesley prestarle más atención a estos temas y no ser tan severo con aquellos que deseaban investigar estas cuestiones.[24] En 1775 escribió nuevamente a Wesley defendiendo los esquemas escatológicos de un «gran maestro en divinidades, del extranjero» con quien había estado conversando.[25]

Pero más importante aún que la visión conceptual de Fletcher o el uso concreto que le daba a su doctrina de las dispensaciones es el hecho de que poseía tendencias o una lógica propia capaz de desarrollarse cada vez más hacia el pentecostalismo, una vez liberada de circunstancias de tiempo y lugar. Como hemos sugerido, se hacía de Pentecostés un hecho de la historia de la salvación comparable con la venida de Cristo, al menos en cuanto marcaba una nueva dispensación, además de constituir el suceso definitorio de la presente era de la iglesia. Combinada con un énfasis sobre otras promesas vinculadas con ella, como lo hizo Fletcher, esta visión conceptual puede servir para acentuar el tema escatológico y en otras formas más sutiles también presiona en esa dirección.

Los relatos de Pentecostés de Hechos (y quizás la teología de Lucas en su totalidad) tienden a vincular la escatología con la neumatología, como ya lo hemos señalado. Cuando estos versículos se convierten en la clave hermenéutica por medio de la cual se lee toda la Escritura, esta tendencia se refuerza. También podría suceder que al poner el énfasis de este modo sobre Pentecostés, se subrayara la discontinuidad de los dos testamentos.

Wesley y otros metodistas menos inclinados hacia la retórica pentecostal podían apropiarse con más facilidad de modelos de piedad del Antiguo Testamento, especialmente de figuras como la de Noé o Abraham, cuyas vidas se describen como «perfectas a los ojos de Dios». Sin embargo, cuando la piedad cristiana se torna más una cuestión de ser llenos del Espíritu que descendió en Pentecostés, las aplicaciones del Antiguo Testamento se vuelven un poco más difíciles, y hay paralelamente una tendencia a leer el Antiguo Testamento principalmente como una anticipación del evento de Pentecostés, lo cual refuerza una lectura bíblica básicamente centrada en el modelo profecía/cumplimiento. Y – espero que sin forzar demasiado la idea – es igualmente posible distinguir un énfasis mayor sobre la soberanía divina que en los patrones wesleyanos de cooperación con la iniciativa divina.

Los textos claves en el relato de Pentecostés sugieren que la posición básica del cristiano era la de «esperar y velar» hasta que descendiera el ungimiento de lo alto. Tanto en la visión personal como en la escatológica, la idea clave es «descenso» e «irrupción» desde el más allá, idea más característica de una mentalidad apocalíptica; además, está un tanto en contraposición con el patrón orientado hacia el crecimiento gradual del posmilenarismo, o del desarrollo hacia la perfección cristiana. Todas estas variaciones se orientan hacia motivos fundamentalmente pentecostales.

Estos asuntos, naturalmente, se anticipan un tanto a la historia. Pero en cuanto a la escatología, y también en lo tocante al surgimiento de la doctrina del bautismo pentecostal del Espíritu Santo, debemos notar el significado de los puntos de diferencia entre el pensamiento de Fletcher y el de Wesley. Nuevamente las ideas de Wesley habrían de dominar al metodismo durante un siglo. Pero cuando el patrón pentecostal de Fletcher se hizo más notorio hacia fines del siglo XIX, su doctrina de las dispensaciones también comenzó a pesar.

Cualquiera haya sido la intención de Fletcher con respecto a esta doctrina, resulta claro que la terminología en sí actuó como un puente hacia el dispensacionalismo de fin de siglo. Fletcher se volvió un nombre vene-

rado entre los antecesores del dispensacionalismo, aunque por otra parte se lo conocía tan poco que se lo describía un tanto anónimamente como «un tal señor Fletcher» que enseñaba cierta «doctrina dispensacionalista».[26]

Pero fue el pensamiento de Wesley el que marcó el tono durante un siglo –tanto en escatología como en el vocabulario referido a la santificación total– y avanzó en dirección contraria. El énfasis propio de Wesley en la perfección cristiana es clave en esta cuestión. Su soteriología individual, con su acento en una escatología «realizada» o «anticipada», afirmaba un cierto nivel de victoria sobre el mal en esta vida. Esta soteriología perfeccionista tendía asimismo hacia una visión social optimista. El resultado fue una posición ambigua que podía fácilmente desplazarse hacia el posmilenarismo, como lo revela la siguiente cita:

> Y es apropiado para todos aquellos que aman su venida que oren para que se apresure el tiempo para que su reino de gracia llegue pronto y domine los reinos de la tierra; que toda la humanidad, al recibirlo como rey, y creyendo verdaderamente en su nombre, pueda ser llena de su rectitud, su paz, su gozo, con santidad y felicidad, hasta ser sacada de aquí y llevada a su reino celestial, el reino de gloria que es la continuación y perfección del reino de la gracia sobre la tierra.[27]

Wesley estaba tan orientado hacia la soteriología que sus seguidores podían combinar un esquema básicamente wesleyano de salvación con una variedad de escatologías sin sentir que lo traicionaban. Pero el acento básico del pensamiento de Wesley era probablemente mejor interpretado por esquemas de pensamiento menos apocalípticos y más posmilenarios. Así, aunque Wesley mismo no adoptara conscientemente una línea milenaria, ayudó a liberar tendencias que se desplazarían en esa dirección. Este desarrollo tuvo lugar principalmente en Norteamérica, en donde el metodismo habría de encontrar un hogar especial y un contexto que permitiría a las tendencias arminianas y perfeccionistas un desarrollo más libre.

Corrientes milenarias en los avivamientos

Las corrientes de avivamiento en Norteamérica ya habían desarrollado una tradición milenaria. Los períodos de avivamiento a menudo son vividos por los participantes como inicio de una nueva era de bendición especial por parte de Dios. En los grandes avivamientos del siglo XVIII, Jonathan Edwards había comenzado a preguntarse si los avivamientos bajo su ministerio no serían el comienzo del milenio que Dios traería en

el nuevo mundo, la gloria de la iglesia del último día, por la cual habían suspirado los puritanos:

> En verdad, a menudo he dicho, como lo digo ahora, que veía en los recientes avivamientos religiosos el anticipo de los gloriosos tiempos profetizados en las Escrituras, y que estos eran los primeros albores de la luz, y el comienzo de la obra que, al progresar y seguir adelante, traería al fin la gloria de la iglesia de los últimos días ... y el reino de Cristo sería establecido en todas partes y afirmado en paz, como continuación del milenio.[28]

C. C. Goen ha sugerido en un artículo notable que Edwards se basó en la exégesis de Daniel Whitby y Moses Lowman, de Inglaterra, para desarrollar una visión posmilenaria que marcaba «un nuevo punto de partida» de la escatología norteamericana.[29] Esta visión estaba lejos de lo que se desarrollaría después en el pentecostalismo. En muchos sentidos, Edwards suena más como su contemporáneo Wesley. Por un lado, Edwards no se sentía atraído hacia los dones sobrenaturales:

> No espero una restauración de esos dones milagrosos cuando se acerque el tiempo glorioso de la iglesia, ni la deseo: creo que no agregaría nada a la gloria de aquellos momentos, sino más bien le restaría. Por mi parte preferiría antes disfrutar por un cuarto de hora de la dulce influencia del Espíritu, que me muestra la divina belleza espiritual de Jesús, su gracia infinita, su amor que se entrega a la muerte, y provoca en mí el ejercicio santo de la fe y el amor divinos, la serena complacencia y el humilde gozo en Dios, que tener visiones y revelaciones por todo un año.[30]

Por otro lado, la visión de Edwards era posmilenaria, y esperaba una llegada más gradual, aunque inminente, de la era milenaria anterior al retorno de Cristo.

El significado que Edwards tiene para nuestra historia pareciera ser su contribución a la expectativa de un milenio literal, y a generar una tradición de ideas milenarias que crecerían y se fortalecerían en el siglo siguiente. Aquellos que seguían la tradición de Edwards cultivaron y refinaron esta doctrina. Joseph Bellamy preparó un notorio sermón sobre el tema que sería agregado como apéndice a los escritos de Edwards, y Samuel Hopkins publicó *A Treatise on the Millennium* (Un tratado sobre el milenio) en 1793.[31]

Por lo tanto, cuando el metodismo llegó a Norteamérica y comenzó a mezclarse con los movimientos locales de despertar espiritual, a comienzos del siglo XIX, se encontró ya con una doctrina formal del milenio. Las tendencias perfeccionistas del metodismo tuvieron rienda suelta en la nueva y optimista nación, y a su vez aceleraron y aumentaron las expectativas posmilenarias. Este proceso tuvo lugar principalmente en el perfeccionismo de Oberlin, el cual, como hemos visto, representaba de mu-

chas maneras una síntesis del metodismo y los movimientos americanos de avivamientos. Esta nueva síntesis inmediatamente «arminianizó» radicalmente las tradiciones de Nueva Inglaterra, haciendo que la inauguración del milenio dependa del esfuerzo humano; en el apogeo del segundo «Gran avivamiento», entrelazaría los temas de la perfección cristiana, la reforma social y la expectativa milenaria.

Charles Finney no llegó a enunciar totalmente sus expectativas milenarias, pero su punto de vista está implícito en muchas afirmaciones, como la que hace a propósito de una reforma social:

> Ahora, la gran tarea de la iglesia es reformar el mundo: dejar de lado todo tipo de pecado. La iglesia se organizó originalmente para ser un cuerpo de reformadores. La misma profesión del cristianismo implica la profesión, y virtualmente el compromiso, de hacer todo lo posible para reformar el mundo. La iglesia cristiana fue designada para hacer avances decididos en todas las direcciones —levantar su voz y poner toda su energía en lugares altos y bajos— para reformar a los individuos, a las comunidades, y a los gobiernos, y no descansar hasta que el Reino y la grandeza del Reino bajo la faz del cielo sean dados a los santos del Dios Altísimo, y hasta que toda forma de iniquidad sea desalojada de la tierra.[32]

Finney solía decir que «si la iglesia cumpliera con su deber», el milenio llegaría en «seis meses» o «tres años», o en un breve lapso que haría del evento una cuestión muy inminente. Pero Finney era radicalmente wesleyano en el sentido de que su *Systematic Theology* (Teología Sistemática) estaba tan orientada hacia la salvación que nunca llegó a desarrollar formalmente la doctrina del milenio. Aparentemente les dejó esa tarea a otros colegas de Oberlin.

El *Oberlin Evangelist* era el órgano más importante que propagaba la visión de Oberlin. Entre las metas comúnmente anunciadas estaba la de «llamar la atención de los cristianos al hecho de que el milenio habrá de consistir en la total santificación de la iglesia».[33] La propagación del Movimiento de la Santidad parecía anunciar la llegada del milenio, tal como en el siglo anterior los avivamientos con Edwards habían creado una expectativa similar. En 1841 el *Oberlin Evangelist* incluyó una serie de veintitrés ensayos de Henry Cowles sobre el milenio.

Cowles reflejaba la reforma y el fermento de la época, y observaba la «ebullición de los elementos morales y sociales del mundo, portadores de un cambio inusual» que parecía sugerir que «el presente es, o al menos está llegando a ser, una era del estudio de la profecía».[34] Cowles afirmaba que un inminente milenio era la respuesta obvia a los anhelos de todos, y dedicó cinco ensayos a delinear el estado social y religioso durante el milenio: el reino de Cristo reemplazará los imperios del mundo;

la guerra, la explotación y la esclavitud quedarán derrotadas; quedaría un sistema de gobierno civil; predominará un recto conocimiento de Dios; Dios estará presente en su pueblo como nunca antes; el Espíritu Santo llegará en «inmensas y gloriosas efusiones»; la piedad y la santidad estarán difundidas ampliamente; la «gran masa de personas será cristiana», incluyendo la conversión de los judíos y «grandes multitudes de gentiles»; la hipocresía y las disputas ya no dividirán a las iglesias.[35]

Luego Cowles se ocupaba del tiempo del comienzo del milenio. Después de rechazar varias teorías destinadas a predecir la fecha exacta, optó en cambio por intentar distinguir la mano de la providencia en los sucesos de la historia. Entre las señales de «alguna profunda acción penetrante en los vastos elementos de la atmósfera social y moral» señalaba que

> el conocimiento está extendiéndose por el mundo; el conocimiento perteneciente a casi cualquier tema en torno al mejoramiento de la sociedad, y a la multiplicación de las comodidades humanas. Las artes y las ciencias —pioneras del milenio— están preparando el camino para que los hijos de Dios posean la tierra. Los recientes avances en las artes gráficas son de tal magnitud que pueden considerarse milagrosos. Nada podría ser más evidente para demostrar que Dios está preparando este instrumento para su propio uso, convertir al mundo, y sostener el milenio ... El conocimiento geográfico ha abierto la faz de la tierra a los ojos del cristiano ... Dios ha brindado a las naciones cristianas un acceso increíble a los paganos. Sin mencionar la facilidad de alcanzarlos que permite el comercio, las relaciones diplomáticas de Europa y de nuestro propio país han abierto inmensas porciones del mundo pagano al evangelio ... Dios ha exaltado la influencia de las naciones cristianas, y sometido la influencia de las paganas ... Dios ha asegurado la paz general del mundo civilizado.[36]

Estos y otros desarrollos religiosos paralelos convencieron a Cowles de que «estamos ampliamente justificados en hacer nuestros planes sobre esta base: *el milenio está a la vista*».[37] Los ensayos pasan luego a tratar otros temas: la restauración de los judíos, el destino de los impíos, si los mil años eran literales o figurativos (Cowles optaba por el segundo sentido), etc. Para nuestros propósitos bastará llamar la atención sobre un tema más.

Cowles entendía que la iglesia tenía un papel en cuanto a introducir el milenio. Polemizaba con aquellos que «piensan que Dios inauguraría el milenio por una suerte de milagro, y básicamente sin ninguna participación humana». Creía que esto era un «terrible error. Si toda la iglesia lo creyera y actuara en consecuencia, nunca tendríamos el milenio al final de los tiempos». Estos temas con matices arminianos se confirman por el ataque a esos puntos de vista teológicos (calvinistas) que desalentaban «el celo y la eficiente labor de la iglesia»:

> ...que la salvación es posible sólo para los elegidos — que el hombre no pueda hacer nada sino esperar el tiempo de Dios para su conversión — que la salvación sea una cuestión del destino y no de la libre elección — que Dios hace su obra solo y no solicita la participación de los cristianos — que Dios no quiere que se salven sino aquellos que de hecho salva.[38]

El resultado fue colocar una responsabilidad sombría sobre la iglesia: «En tanto la iglesia niegue su participación, así también retardará el Milenio».[39] El último de los ensayos de Cowles es un vibrante llamado a la acción, con el consejo de «esperar grandes cosas», de «esperar grandes cambios», y de esperar oposición a «los cambios en los sentimientos y reformas en la acción». Se debe «vivir como si tal milenio estuviese a la puerta, y a la espera de nuestra cooperación para ingresar con toda su luz y su amor».[40]

Esto, entonces, es una muestra de la visión milenaria que dominaba las tradiciones, a las cuales nuestras investigaciones iniciales en busca de las raíces teológicas del pentecostalismo nos llevaron. El problema para nuestra tesis es que esta posición es muy diferente de la escatología que encontramos en el pentecostalismo. En realidad, representa lo que generalmente se considera como lo opuesto a la teología premilenaria que domina los comienzos del pentecostalismo.

¿Habremos sido desviados por las pistas que en los otros temas dirigieron nuestra atención al perfeccionismo de Oberlin como quizás la clave del puente entre el metodismo y el pentecostalismo? No necesariamente. Hay una forma de reconstruir la relación entre posmilenarismo y premilenarismo que hace de la visión radicalmente optimista de Oberlin un paso decisivo en el camino que lleva de uno hacia el otro.

Lo profético contra lo apocalíptico

Esta teoría supone la aparentemente paradójica afirmación de que fue precisamente el ala más radical del posmilenarismo que eventualmente se sintió más tentada a adoptar la posición premilenaria. El posmilenarismo, especialmente en su versión radical de Oberlin, prometía más de lo que podía cumplir. Provocó esperanzas y enseñó a tener expectativas de un milenio inminente que nunca se materializó. El optimismo se disolvió en desesperanza. La única forma de sostener la esperanza del milenio era reacomodar radicalmente la cronología en términos del premilenarismo.

Será más fácil comprender esta sugerencia si examinamos el paralelo bíblico de cómo la visión profética del Antiguo Testamento se transformaba a menudo en una posterior visión apocalíptica del mundo. Uno de los esfuerzos recientes que más nos ayudará para comprender este desarrollo se encuentra en el trabajo de Paul Hanson. Define la «escatología profética» como

> la perspectiva religiosa que enfoca el anuncio profético a la nación del plan divino para Israel y para el mundo que el profeta había visto desplegarse en los planes divinos, y que él traduce en términos de historia concreta, política real, e instrumentación humana; esto es, el profeta interpreta, para el rey y para el pueblo, cómo los planes del consejo divino se llevarán a cabo dentro del contexto de la historia de su propio pueblo y de la historia del mundo.[41]

Por otro lado, «la escatología apocalíptica»

> enfoca la revelación (generalmente de naturaleza esotérica) que reciben los elegidos con relación a la visión cósmica de la soberanía de Jehová —especialmente en lo tocante a su acción de salvar a los fieles—, revelación que los visionarios ya han dejado mayormente de traducir en términos de historia concreta, política real e instrumentación humana, debido a su visión pesimista de la realidad que emerge de las desoladoras condiciones postexílicas.[42]

Hanson distinguía en los profetas preexílicos hasta Segundo Isaías un delicado equilibrio profético entre «la visión del reino cósmico y su traducción a términos históricos»: la «tensión vital entre visión y realidad que está en el corazón de una religión genuinamente ética».[43] La escatología es el punto de continuidad cuando la profecía comienza a volverse apocalíptica, a medida que la tensión entre la visión y la realidad comienza a romperse, cuando la experiencia del mundo no puede ya vincularse con la visión religiosa. A pesar de las diferencias entre «la forma de la escatología profética y la apocalíptica, debemos señalar que la visión esencial de una restauración sigue siendo la misma en ambas, la visión del pueblo de Jehová restaurado en tanto comunidad santa en una Sion glorificada».[44]

Para Hanson, entonces, lo apocalíptico es un esfuerzo por mantener intacta esa visión, ante una nueva realidad histórica que requiere un análisis más pesimista del curso de la historia y del potencial de la instrumentalidad humana. La respuesta es transferir la responsabilidad de llevar a cabo la restauración, a una voluntad divina suprahistórica.

La transición de la escatología posmilenaria a una escatología premilenaria del siglo XIX, en Norteamérica, se ilumina enormemente a la luz de este análisis. En efecto, se trata en gran medida de un desplazamiento desde el profetismo ético al apocalipticismo ahistórico. Por cierto que

significó un cambio de interés de lo profético a lo apocalíptico en las Escrituras. Las tendencias arminianas y perfeccionistas elevaron las expectativas posmilenarias precisamente en el momento en que los acontecimientos comenzaban a quitarles la base de sustentación histórica. La tensión entre visión y realidad comenzó a desintegrarse bajo el peso de conflictos internos que se creaban a raíz de fuertes expectativas irrealistas, y bajo ataques externos la historia tomó nuevos rumbos que insistentemente, y cada vez más, acentuaron el abismo entre la esperanza milenaria y las experiencias históricas concretas. La única manera de mantener la esperanza milenaria *además* de su inminencia, era poner las piezas de esta visión escatológica en una nueva configuración. Se conservó la esperanza milenaria al colocar el regreso de Cristo antes del milenio para constituirlo el evento extraordinario que salvaría el creciente abismo entre la esperanza y la realidad histórica.

Una visión cambiante

Casi tan pronto como logró enunciarse, la visión posmilenaria de Oberlin comenzó a mostrar grietas y fallas. A medida que transcurrían las décadas de 1840 y 1850, comenzaron a crecer las tensiones internas, como, por ejemplo, cuando el compromiso de Oberlin con la abolición de la esclavitud entró en conflicto con su compromiso con la no violencia. No pasó mucho tiempo hasta que sus simpatizantes, especialmente durante la Guerra Civil, tuvieron que optar entre la paz y el abolicionismo. Estas opciones parecían posponer el milenio. La vida se volvió más compleja, y el mal parecía más intransigente de lo que se pensaba al principio.

Después de la Guerra Civil, el posmilenarismo de los avivamientos recibió un golpe mortal tras otro. Las grandes olas de inmigración después de fines de la década de 1840 impusieron un nuevo pluralismo que abarcaba grandes contingentes de católicos (para muchos «avivamientistas» el aumento del «romanismo» sólo podía aumentar las bases para el «anticristo»). También llegaron nuevas formas de protestantismo (tales como los luteranos alemanes, que no encajaban con facilidad en el *ethos* de los avivamientos ni en el del antialcoholismo), y finalmente grandes contingentes de judíos y de otras religiones no cristianas. Al mismo tiempo se dio el surgimiento de la crítica bíblica y de nuevas ciencias (el auge de la geología, el darwinismo, etc.) que sacudieron los puntos de vista tradicionales sobre las Escrituras y sobre los orígenes del hombre, dando lugar a un impulso más liberal en la interpretación del cristianismo, y aun a su abandono. Todo esto tenía lugar en el contexto de una urbanización y una industrialización agresivas, que a menudo castigaban a los protestantes de zonas rurales, quienes debían migrar del centro y del sur de los Estados Unidos a las ciudades, poco después del impacto dejado por los avivamientos.

Para muchos, la visión posmilenaria se tornó impensable dentro de este contexto. En lugar de que el mundo se estuviera volviendo cada vez mejor, muchos veían una declinación progresiva y un mundo que se volvía cada vez peor. En efecto, las batallas literarias entre los posmilenarios y los premilenarios a menudo señalaban una cuestión empírica: ¿Era el progreso o la declinación la mejor descripción de la dirección que tomaba la cultura? Los posmilenarios y sus aliados más próximos, los defensores liberales del progreso, apelaban (como Cowles lo hacía en una cita anterior) al mayor nivel de alfabetización, al avance de las misiones, al crecimiento de la ciencia y del comercio, etc.

Los premilenarios eran los que comenzaban a tener dudas acerca de estos sueños. Observaban la misma escena que se desarrollaba ante sus ojos pero hacían otra lectura. En 1878 comenzaron en Nueva York una serie de conferencias sobre profecías en defensa del premilenarismo que siguen realizándose actualmente. En 1914, en la Conferencia de Profecía Bíblica realizada en Chicago, hubo un panel de discusión con participantes que reflejaban la dinámica que había operado en su conversión al premilenarismo, significativamente, en la mayoría de los casos, a partir del posmilenarismo. Entre los más típicos estaba el testimonio del reverendo Howard W. Pope del Instituto Bíblico Moody:

> Esta verdad acerca de la venida premilenaria de nuestro Señor vino a mí en dos etapas, probablemente porque no era capaz de recibirla de una vez. Cuando me gradué en la Universidad y en el Seminario Teológico de Yale, nuestro instructor en teología dedicó al tema dos frases, y nos dijo que esa creencia era una ilusión inofensiva que sostenían ciertas personas llamadas «adventistas»...
>
> Pero hace alrededor de veinte años, cuando era pastor [congregacionalista] en Nueva Inglaterra, estaba estudiando el tema general de las misiones, y llegué a la conclusión de que este mundo jamás sería convertido por medio de las agencias que operan en la actualidad. Recordé que Nueva Inglaterra ya había tenido una oportunidad, ya que había gozado del evangelio durante unos doscientos cincuenta años; y sin embargo no había ciudad, pueblo o aldea en toda Nueva Inglaterra en donde la totalidad de las personas hubieran llegado a la conversión. Esto llegó a parecerme un hecho desalentador ... Descubrí que en los últimos cien años de obra misionera cerca de tres millones de paganos se habían convertido al cristianismo. Pero durante ese mismo lapso habían nacido unas treinta millones de personas, que habían vivido y muerto sin jamás haber oído de Cristo. A ese ritmo, pensé: ¿cómo

> vamos a poder alcanzar la meta? Llegué a la conclusión de que se trataba de un caso sin esperanza; que este mundo jamás se convertiría así ... Llegué a esa conclusión sin referencia alguna a la enseñanza premilenaria.[45]

A medida que crecían estas convicciones, Pope se fue predisponiendo a adoptar un tiempo después, la posición premilenaria.

El cambio radical que tuvo lugar en el seno de los avivamientos evangélicos principales entre Charles G. Finney y Dwight L. Moody es uno de los desarrollos más interesantes de la escena religiosa del siglo XIX. Basta comparar el explosivo optimismo de Finney, citado más arriba, con esta expresión segura de Moody, medio siglo después:

> La venida premilenaria de Cristo significa que él llegará antes del milenio: no habrá milenio hasta que él llegue. Eso es escritural. Mucha gente tiene la idea de que el milenio llegará gracias a los teléfonos, las máquinas de vapor, los transatlánticos veloces, y todas las aplicaciones de la moderna civilización. Se imaginan que estas cosas traerán el milenio, y que al final del milenio, Cristo regresará. Pero lo escritural es que Cristo volverá antes. Tiene que venir antes de su reino de mil años. Es su venida la que inaugurará el milenio. Si la visión posmilenaria fuera correcta, ¿en dónde debería comenzar el milenio? Por cierto que aún no ha llegado, ni parecería estar cerca. Miren a Londres, con sus millones sumidos en la degradación y el pecado. Miren a nuestro gran país, con sus ciudades como Chicago, con anarquistas y comunistas propagando su doctrina. Si el mundo ha de mejorarse primero, estamos todavía muy lejos del milenio. Pero lo que está presente y a la vista es la muerte, es el pecado.[46]

Sentimientos muy parecidos se expresarían en la (segunda) conferencia profética de 1886. Decía A. T. Pierson, un líder misionero muy conocido, y defensor del premilenarismo:

> ¿Cuál es el verdadero carácter de nuestra civilización? Más vale que enfrentemos los hechos. Es portentosa en cuanto a las invenciones, los descubrimientos, las empresas, los logros. Pero es portentosamente mundana. A veces, y en algunos lugares, se muestra monstruosamente negadora de Dios, desafiante de Dios ... La filosofía ahora florece en un panteísmo refinado y poético, o bien se ha vuelto materialista, o sutilmente racionalista, o absurdamente agnóstica. La ciencia construye sus sistemas evolucionistas y deja fuera al Dios personal ... Hombres como Strauss y Renan, Hegel y Comte, Goethe y Kant, Mill y Spencer, Darwin y Huxley, Matthew Arnold y Theodore Parker son ejemplos de hombres que le deben la educación, el refinamiento, la cultura, a la misma fe cristiana que atacan ... Tenemos la forma más madura de la civilización mundial, pero *de tan madura está podrida* ... y esa terrible anarquía que es el resultado final del ateísmo amenaza hoy mismo con disolver la sociedad ... Nuestra edad de oro está lejos de preanunciar siquiera la promesa del milenio.[47]

Este análisis terminó por elaborarse y desarrollarse como una letanía corriente de los «males del siglo» y de «las señales de los tiempos». El final

que se aproximaba estaba signado no por el progreso sino por la declinación.[48]

Este cambio habría de requerir la sutil adaptación de visiones anteriores. Mientras que la visión posmilenaria había anticipado la conversión del mundo, las esperanzas ahora se limitaban a una evangelización mundial con mucho mayor pesimismo acerca del porcentaje de respuestas. La evangelización, lejos de ser una herramienta para transformar la cultura, se volvió cada vez más un proceso para llamar a los «pocos elegidos» que debían ocuparse de la tarea de ser testigos mientras se preparaban, como una novia, a recibir al Esposo.

Como quiera que expliquemos el fenómeno, es evidente que esta nueva visión escatológica arrasó el movimiento conservador de los avivamientos de fines del siglo XIX, y con pocas excepciones llegó a ser la posición dominante en casi todos los grupos donde se defendían tanto el bautismo pentecostal como las doctrinas de sanidad por la fe. Esto aparece con mayor claridad en la línea mayoritaria de los avivamientos. Donde había habido resistencia hacia las doctrinas de sanidad divina (como en los círculos de Moody y Torrey), no aparece ya ninguna indecisión. Moody abrió el camino y sentó el tenor de esta cuestión.[49] Otros lo siguieron rápidamente. A. B. Simpson y A. J. Gordon , por ejemplo, eran firmes defensores de esta doctrina.

El premilenarismo en el Movimiento de la Santidad

En este aspecto, sin embargo, el ala metodista de las corrientes de la santidad no mostró mayor resistencia. El premilenarismo, lo mismo que la sanidad, fue una de las doctrinas más resistidas por los líderes de la National Holiness Association (Asociación Nacional para la Santidad). Figuras como G. W. Wilson[50] y Daniel Steele polemizaron insistentemente contra las nuevas doctrinas en varios de sus libros.

Steele era particularmente activo en estas polémicas. Observó que aquellos que provenían de la tradición reformada eran más proclives al premilenarismo, tal como lo revelaban las estadísticas recogidas entre los convocados y asistentes a las conferencias sobre profecía. Sentía que las nuevas doctrinas eran una afrenta a los temas característicos del metodismo:

> Podemos entender que un calvinista tradicional, que cree en la gracia irresistible, pueda aceptar esta doctrina; pero cómo un arminiano, enseñado a exaltar la libertad humana y el poder persuasivo del mensaje evangélico para la renovación de la

voluntad mediante la obra del Espíritu Santo que aplica la verdad, asentida por el intelecto, y a rechazar la salvación por simple soberanía divina, puede aceptar la idea milenaria del triunfo universal de Cristo, sobrepasa mi pobre imaginación.[51]

Esta correlación también fue observada por otros[52] y nos permite explicar por qué el ala metodista del Movimiento de la Santidad logró resistir más tiempo la presión, al punto de que aun en el siglo XX, cuando A. M. Hills escribió la primera teología sistemática del movimiento, se enfrentó con un dilema en este punto. Congregacionalista educado en Yale y Oberlin, era firmemente posmilenario, pero su denominación, la recientemente formada Iglesia del Nazareno, era predominantemente premilenaria. Resolvió el problema al producir una teología sistemática con dos escatologías, una posmilenaria suscripta por él, y una premilenaria escrita por un líder de esa corriente.[53]

Pero hasta Steele mostraba los signos del cambio que se produciría en el Movimiento de la Santidad hacia fines del siglo XIX. La doctrina de Fletcher sobre las dispensaciones aparece frecuentemente comentada en los trabajos de Steele, y estas exposiciones solían publicarse en diversas revistas del movimiento. Ya hemos señalado el llamado que Steele hizo para que se adoptara el vocabulario de Pentecostés.

En donde ya estaban estas ideas en forma germinal, la transición al posmilenarismo se dio en forma natural. Del mismo modo que el posmilenarismo puede verse como el correlato social de la doctrina de la santificación total —tanto en el énfasis de ambos en el papel del agente humano como en el proceso de transformación gradual que culminaría en la derrota del pecado y del mal en la sociedad, desde dentro de la historia—, también puede verse el premilenarismo como el correlato social de la doctrina del bautismo del Espíritu Santo —con el énfasis de ambos en el hecho instantáneo de la transformación, el agente divino, y la respuesta humana de «esperar y velar» hasta la llegada de la bendición, y de la «bendita esperanza».

Así, hacia mediados de la década de 1890, los líderes del ala más radical del Movimiento Metodista de la Santidad se habían vuelto propulsores de esta doctrina. Este cambio podría ser ejemplificado profusamente, pero bastarán algunos casos. W. B. Godbey revela algunas de las luchas que tuvieron que pasar los líderes en relación con esta doctrina:

Un gran evangelista de la santidad le dijo al hermano Pickett: «Soy un posmilenario». En respuesta al requerimiento del hermano Pickett de que diera la razón, dijo: «Tengo que ser posmilenario para poder ser metodista». Cuando me lo dijo el hermano Pickett me causó mucha pena, porque me había alegrado de que ese hermano, lo mismo que yo, se hubiera alejado del metodismo. Nací metodista —mi padre era un predicador metodista— pero cuando el Señor me bautizó con el Espíritu Santo y con fuego, en 1868, él cremó el metodista, junto con el masón, el miembro del club del Odd Fellow, el presidente de la universidad y el candidato al episcopado.[54]

George D. Watson, un evangelista del sur de los Estados Unidos y autor prolífico (frecuentemente sobre temas escatológicos, y la necesidad de que la «novia» santa se prepare para encontrar al «esposo»), cambia de parecer alrededor de 1896:

Durante veinte o treinta años de mi vida acepté la vieja doctrina católica, aceptada por la mayoría de los protestantes, de que la segunda venida de Cristo sería después del milenio, y durante el tiempo del juicio final. Luego, por algunos años me sentí intranquilo con esa visión de las cosas, porque veía muchas partes de las Escrituras que no hallaban una interpretación razonable dentro del marco de esa vieja teoría.

A comienzos de 1896 comencé a orar muy fervientemente para que el Espíritu Santo me iluminara las páginas de las Escrituras que hablaban sobre este tema. Dos o tres semanas después el Espíritu, de manera sorprendente, comenzó a abrir en mi mente, del libro del Apocalipsis, las parábolas de Jesús y otras Escrituras, que hablaban sobre el regreso premilenario de Cristo, y esta luz sobre el tema no ha dejado de aumentar desde entonces.[55]

Alrededor de la década de 1890, W. B. Godbey sostenía que el Movimiento de la Santidad era mayormente de convicción premilenaria:

Algunos *exclamaban: «¡Mirad, allí viene!» Lo he estado gritando durante veinte* años. ¡Qué hermoso torrente de luz que está inundando el mundo sobre este tema! Sólo dos años atrás el hermano Carradine recibió luz al respecto y comenzó a predicarlo, y el Dr. Watson predicó su primer sermón sobre este tema, y durante los últimos años ha habido una constante revelación sobre estas cosas. No existe uno de cada mil hombres santificados que no esté esperando el pronto regreso del Señor.[56]

En 1897, Martin Wells Knapp, el editor de la revista *God's Revivalist*, anunció una nueva política, al indicar que

la meta de la revista es presentar la experiencia pentecostal como la base de una genuina renovación de la vida en el individuo y en la iglesia, y no dejar de lado ninguna doctrina bíblica que es un incentivo para esta vida o un resultado de la misma. Estamos totalmente persuadidos de que una de estas doctrinas es la de la segunda venida de nuestro Señor, como se la enseña en el Nuevo Testamento, y que toda experiencia pentecostal plena incluye esta expectativa pentecostal de la venida del Rey. Si bien no se sustituye en ningún sentido de la palabra la obra santificadora de Cristo, sin embargo deseamos llamar la atención sobre ella, concediéndole su lugar apropiado en estas columnas, y tal vez le dediquemos por un tiempo una mayor atención de la que hubiéramos querido, para reparar la negligencia del pasado.[57]

Es así que para comienzos de siglo, al menos el ala más radical del Movimiento de la Santidad había incorporado este tema a su teología. La santificación no era ya —como lo había sido para Oberlin medio siglo antes— una parte de la transformación del mundo obrada por Dios, ni su modo de inaugurar el milenio. Como expresaría C. W. Ruth en su predicación durante una campaña: «¿Qué es el movimiento de la santidad sino un llamado de Dios a su pueblo a ponerse el vestido de bodas?».[58]

Con este desarrollo se había terminado de preparar el escenario para el surgimiento del pentecostalismo. Casi todas las ramas de los avivamientos de fines del siglo XIX estaban enseñando de una manera o de otra todos los temas básicos del pentecostalismo, con excepción de la experiencia de la glosolalia o «el hablar en lenguas».

102 **Poder Pentecostal**

Pentecostal Power

H. C. Ball — Actos 19: 1-8 — Chas. H. Gabriel

1. U - ná - ni - mes jun-to a la cruz, Pe - di - mos con fer - vor;
2. Cual vi - vo fue-go o ven - da - val, ¡Oh! haz - lo des - cen - der,
3. Me-dian - te fe y o - ra - ción, El cie - lo Tú a- bri - rás,
4. Des-tru-ye el e - go - ís - mo, sí, Y que - ma to - do mal;

Se - gún tu di - cho, oh, Je - sús, Man-da el Con-so - la - dor.
Y pue-da hoy en ca - da cual Su tem-plo es-ta - ble cer.
El san - to fue-go ha- rás, ba - jar Y nos a - vi - va - rás.
Ven, vi - vi - fí - ca - nos a - quí, Con fue - go ce - les - tial.

CORO

Sí, man-da o-tra lluvia, ¡Oh buen Sal - va - dor! Y con tu gran fue - go, a - ví - va- nos, Se - ñor, ¡Oh! da - nos la lluvia, del Con-so - la - dor, A - vi - va tu i-gle-sia, con po-der, ce - les-tial.

EPILOGO

El surgimiento del pentecostalismo

Nuestra investigación de las raíces teológicas del pentecostalismo nos ha llevado nuevamente al comienzo. En el primer capítulo de este libro afirmábamos que solamente poniendo entre paréntesis el fenómeno conocido como «hablar en lenguas» podríamos entender la naturaleza del pentecostalismo desde una perspectiva teológica y colocarlo en su contexto eclesial y teológico. Entonces nuestro análisis nos llevó a la identificación de cuatro temas cristológicos que definían la *gestalt* del pensamiento y *ethos* pentecostal es: Cristo como Salvador, como Bautizador en el Espíritu Santo, como Sanador, y como el Rey que viene. Esta descripción se confirmó por medio de la explicación lógica que subyace al uso de estos temas en la retórica pentecostal.

Este cuádruple análisis ahora se ha confirmado en la medida en que nos ha permitido una descripción de los procesos históricos y teológicos en los que surgieron estos temas y se unieron hasta formar la tradición pentecostal. El primer tema ubica el pentecostalismo dentro de la tradición de los avivamientos que apuntaban a la conversión del individuo. El segundo tema es el que proporciona la clave, y los capítulos 2, 3 y 4 fueron dedicados a trazar la evolución de la doctrina wesleyana de la santificación total hasta convertirse en la doctrina pentecostal del bautismo del Espíritu. Hacia fines del siglo XIX, el movimiento de los avivamientos populares norteamericanos, el movimiento específicamente vinculado con la santidad y la atmósfera más amplia de espiritualidad que ponía el acento en «una vida cristiana profunda», estaban impregnados de la retórica pentecostal y diversas variantes de la doctrina del bautismo pentecostal del Espíritu Santo.

Con este bosquejo ya aclarado, el resto de la historia termina de conformarse. Se hace evidente en el capítulo 5 que el surgimiento de la sanidad por fe, si bien tenía raíces más amplias, puede verse en gran medida como la radicalización de la doctrina de la santidad instantánea, en la cual las consecuencias del pecado (i.e., la enfermedad) tanto como el pecado mismo son superados por la expiación y derrotados en esta vida. Del mismo modo vimos en el capítulo 6 cómo la lógica interna y las trans-

formaciones del tema de la santidad durante el siglo XIX se fueron volcando hacia la cuestión del premilenarismo de modo que aproximadamente en 1900 este tema se unió con los otros para producir el «evangelio cuádruple» o «completo», que se encuentra en el corazón del pentecostalismo.

Una vez que se pudo identificar esto, es asombroso advertir hasta qué punto estos temas parecerían penetrar en el evangelicalismo popular y el fundamentalismo de fines del siglo XIX. En efecto, se podría argumentar que toda la red de instituciones y movimientos vinculados con «la vida cristiana superior» constituía hacia comienzos de este siglo una suerte de combustible prepentecostal que esperaba la chispa que faltaba para encenderse. Se podría ilustrar este hecho ampliamente. Unos pocos ejemplos bastarán.

Hacia fines del siglo pasado, el Movimiento de la Santidad propiamente dicho estaba interesado no sólo en la reforma pentecostal de la doctrina wesleyana sino también, y más específicamente –a pesar de los esfuerzos del liderazgo a nivel nacional por oponerse a desviaciones del enfoque central– en los temas del evangelio «cuádruple». Hallamos una viva ilustración en los informes de las reuniones que tuvieron lugar en Cincinnati durante un campamento en Salvation Park Camp, uno de varios encuentros de este tipo. En esta serie de volúmenes que aparecieron bajo el título de *Electric Shocks from Pentecostal Batteries* (Choques eléctricos de las baterías pentecostales) aparecen los cuatro temas que hemos desarrollado en nuestro estudio como parte del principio organizador de los informes. En el prefacio a la edición de 1900, Martin Wells Knapp citaba las palabras de Seth Cook Rees:

> Hemos estado en el ministerio del evangelio de Cristo durante veintisiete años, y este campamento ha sido lo más próximo a un «regreso a Pentecostés» de lo que jamás hemos presenciado; no porque hayan encontrado la salvación o la santificación alrededor de quinientas personas en estos diez días, ya que en algunas oportunidades hemos visto mayor número de personas en igual lapso. Pero nunca antes hemos visto una obra tan profunda y satisfactoria como la que se llevó a cabo aquí. Las conversiones y santificaciones fueron más claras, definidas y evidentes. No menos de cien personas fueron ungidas para obtener sanidad, según el capítulo 5 de Santiago; y una gran proporción recibió el testimonio instantáneo y definido en su cuerpo de que habían sido sanados. Tal vez en igual proporción que aquellos que buscaban y recibieron el testimonio de su sanidad, fueron los que buscaban y recibieron salvación. En este campamento, el Espíritu Santo ha dejado nuevamente sin efecto la vanidad de aquellos que afirman que permitir un lugar a la sanidad dentro del Movimiento la Santidad, va en detrimento de la «santidad». Conocemos bastante el trabajo que se hace en los campamentos, y nunca hemos asistido a un campamento en donde se advirtiera a la gente que éstas eran «desviaciones» que tuvieran el poder que aquí se manifestó. Después de predicar acerca del «Retorno de nuestro Señor», el altar estaba abarrotado de personas que buscanban la salvación.[1]

Martin Wells Knapp estimulaba a «aquellos que desean desparramar las buenas nuevas de un evangelio pleno a que lo hagan mediante la circulación de este folleto» que contenía «los chispazos eléctricos» de la «batería pentecostal».[2] Dos años más tarde, en las mismas reuniones, abundaban las expresiones como «Yo sé en quién he creído. El Señor es mi Salvador, Santificador y Sanador, es el Rey que viene».[3]

En efecto, cuando el pentecostalismo surgió algunos años después, los líderes del Movimiento de la Santidad reconocieron que era solamente el don de lenguas lo que lo separaba de sus propias enseñanzas. Por ejemplo, el reverendo B. W. Huckabee, editor del *Pentecostal Advocate* (una revista próxima a los orígenes de la actual Iglesia del Nazareno), comentó después de haber conocido a algunas personas «que hablaban en lenguas» una carta de un amigo donde le señalaba que

> predican el evangelio completo, y ponen énfasis en el ministerio de la santidad y también en la universalidad de la invitación del evangelio. Enseñan con gran convicción el regreso inminente de nuestro Señor y la necesidad de ser llenos del Espíritu Santo, como una preparación para ese momento de éxtasis. Enseñan la sanidad divina; en realidad es el evangelio completo, tal como lo conocemos, con el agregado del don de lenguas.[4]

Al final del capítulo 4 notábamos que hacia 1890, A. B. Simpson, la figura principal detrás de la Alianza Cristiana y Misionera, que estaba a mitad del camino entre las corrientes estrictamente «de la santidad» y los promotores más amplios de un avivamiento premileniario de fines de siglo, había enunciado su enseñanza en un evangelio de «cuatro puntos» expresado en el lema «Cristo nuestro Salvador, Cristo nuestro Santificador, Cristo nuestro Sanador, y Cristo nuestro Rey que viene». Esto es una formulación obviamente muy próxima a la pentecostal, que sólo requiere cambiar el segundo punto por «Cristo el Bautizador con el Espíritu Santo». A mediados de la última década del siglo XIX, Simpson se inclinaba, especialmente en sus estudios bíblicos, hacia un lenguaje más explícitamente pentecostal. No nos sorprende por lo tanto que cuando surgió el pentecostalismo algunos observadores creyeran que se trataba de una división interna en la Alianza Cristiana y Misionera.

Pero estos mismos cuatro temas también pueden encontrarse –aunque un tanto suavizados– en el evangelicalismo popular de comienzos de siglo, más vinculado con las iglesias reformadas. Ya nos hemos referido a varios de los libros de Adoniram Judson Gordon, una figura líder

detrás del evangelicalismo de Nueva Inglaterra. Para ver su grado de compromiso con los temas del evangelio de los cuatro puntos sólo tenemos que observar sus libros más importantes: *The Ministry of Healing; or, Miracles of Cure in All Ages* (El ministerio de la sanidad o milagros de curación en todas las edades), (1882); *The Twofold Life; or, Christ's Work for Us and Christ's Work in Us* (La vida en dos niveles o la obra de Cristo por nosotros y la obra de Cristo en nosotros), (1883); *Ecce Venit* (He aquí que él viene), (1889); y *The Ministry of the Spirit* (El ministerio del Espíritu), (1894). También hemos notado que un patrón similar puede distinguirse en los escritos de R. A. Torrey, presidente del Moody Bible Institute a fines del siglo pasado y comienzos de éste, y que hoy se recuerda en parte por sus apasionadas polémicas en contra del pentecostalismo. El evangelicalismo popular de aquella época estaba realmente a un milímetro del pentecostalismo.

Esa pequeñísima diferencia era la experiencia de hablar en lenguas como evidencia de haber recibido el bautismo del Espíritu Santo. Este fenómeno no era un aspecto natural de las corrientes que hemos analizado en este estudio, y es, en efecto, un significativo *novum* que coloca al pentecostalismo a cierta distancia de otros movimientos «de vida superior». Sin embargo, la cuestión de esta «evidencia» no era enteramente nueva ni enteramente extraña a estos círculos.

Desde la época del puritanismo y del metodismo, la cuestión de la seguridad de la salvación había estado en primer plano. La preocupación propia de Wesley acerca de la presencia de frutos morales del Espíritu como un testimonio de confirmación representaba una influencia moderadora en sus enseñanzas, pero su disposición a hablar de un «testimonio directo del Espíritu Santo» fue un punto importante para que se lo acusara de «entusiasta».[5] Esta preocupación apareció de diversas maneras durante el siglo XIX y a menudo terminó radicalizándose junto con los otros desarrollos que hemos venido observando.

En Phoebe Palmer y los comienzos del Movimiento de la Santidad, estos temas estaban atemperados, aunque sí había controversias acerca del papel del «testimonio» como evidencia de haber recibido «la bendición».[6] Hacia fines del siglo XIX, sin embargo, las cuestiones acerca de «la evidencia» comenzaron a ocupar un primer plano. Aunque indudablemente se trata de un caso extremo, Hannah Whitall Smith dejó un informe acerca de un tal doctor R. en escritos que fueron publicados después de su muerte, que afirmaba que «el bautismo del Espíritu Santo era una cosa física, que provocaba deliciosos estremecimientos desde la cabeza hasta los pies, y que nadie que no hubiera experimentado estos estremecimientos podía realmente saber lo que era el Espíritu Santo».[7]

Cualquiera sea la razón, hacia fines de siglo los líderes más moderados del Movimiento de la Santidad estaban ya advirtiendo en contra de preocuparse excesivamente por buscar señales físicas y emocionales. Así, en 1891, el metodista Asbury Lowrey, al escribir en las páginas de la revista *Divine Life*, contraponía la clásica doctrina wesleyana de la seguridad contra la actitud de «esperar cualquier signo exterior», en un ensayo titulado «Evidencias de la plena salvación».[8] La cuestión estaba evidentemente flotando en el ambiente, y no deberíamos sorprendernos de que al finalizar el siglo ya se la presentara explícitamente. Una vez que la cuestión salió a la luz, el relato de Pentecostés en Hechos, especialmente desde la lectura de ciertos textos paulinos en 1 Corintios 12-14, proporcionó una respuesta a medida: la «evidencia de hablar en lenguas desconocidas».

El fenómeno de hablar en lenguas no era desconocido en esa época. Numerosas investigaciones de los antecedentes de la práctica pentecostal contemporánea han compilado listas de informes de manifestaciones ocurridas cada vez con mayor frecuencia, desde 1870.[9] Algo que puede ilustrar estos brotes, aunque no ha sido incluido en estas listas, es el episodio que tuvo lugar en 1881, durante un campamento para la santidad en el centro de los Estados Unidos.

> Un día, en medio de un gran sermón, una mujer de Carrol County, profesante de la santidad, cayó al suelo en medio del pasillo. Esto en sí no dio que pensar, ya que caerse de vez en cuando es algo que uno puede esperar que suceda. Pero lo que nadie esperaba que sucediera, sucedió en este caso. Varias hermanas tuvieron que ocuparse para que no ofreciera un espectáculo poco edificante. Inmediatamente comenzó a articular una serie de palabras que rimaban, y a cantarlas con una extraña melodía. Siguió haciéndolo hasta que el servicio se arruinó y todo el campamento se transformó en un alboroto. Aunque parezca extraño, el público se dividió. Algunos decían que era una repetición de lo que sucedió en Pentecostés, cuando hablaron en lenguas desconocidas. Pero todos los predicadores que estaban presentes, sin excepción, opinaron que era cosa del diablo. En el campamento las opiniones estaban tan divididas que tuvieron que manejar las cosas con extremo cuidado.[10]

Este incidente ilustra el hecho de hablar en lenguas y también anticipa la diversidad de interpretaciones que provocaría la práctica unas décadas después.

Vale la pena advertir que estos incidentes ocurrían en muchas partes, aparentemente sin vinculación entre sí. Parecen haber surgido espontáneamente en muchos contextos. En Suecia, por ejemplo, Lewi Pethrus,

que luego fue el líder más importante del pentecostalismo en ese país, informó acerca de una experiencia similar en 1902. Aunque era bautista, en su juventud, Pethrus había oído acerca de la doctrina del bautismo del Espíritu Santo por boca de unos oficiales del Ejército de Salvación. Esto le suscitó la pregunta de si esa experiencia era también para el día de hoy. Tiempo después, en 1902, regresaba a bordo de un ferry de una reunión de oración en casa de unos propulsores noruegos de la «experiencia de la santidad», en donde se había hablado acerca de la vida cristiana profunda y de la sanidad divina. Mientras caminaba por la cubierta del barco y oraba, tuvo una experiencia en la que «por influencia de un gran poder que llenó la totalidad de su ser, comenzó a balbucear palabras que no entendía».[11] No fue sino cinco años más tarde, cuando le llegaron noticias de los avivamientos de la calle Azusa en Norteamérica, que Pethrus recibió los conceptos que le permitieron interpretar su experiencia como el haber «hablado en lenguas», es decir, signo visible de haber recibido el bautismo del Espíritu Santo.

Así podemos entender mejor el contexto en el que, como decíamos en el capítulo 1, un evangelista independiente del Movimiento de la Santidad, llamado Charles Fox Parham, describió un incidente en el Instituto Bíblico Bethel, de Topeka, Kansas, de esta manera:

> En diciembre de 1900 teníamos los exámenes sobre los temas del arrepentimiento, la conversión, la consagración, la santificación, la sanidad, y la pronta venida del Señor. Habíamos llegado a un punto difícil de nuestros estudios. ¿Qué pasaba con el segundo capítulo de Hechos? ... Puse a los alumnos a estudiar diligentemente sobre todo lo que constituyera una evidencia bíblica del bautismo del Espíritu Santo.[12]

Fue esta tarea, al menos de acuerdo a los informes posteriores, la que algunos días después llevó a Agnes N. Ozman a «recibir el Espíritu Santo», y supuestamente a hablar en el idioma chino. Este acontecimiento suele tomarse como el comienzo del pentecostalismo.

Este libro deja muchas preguntas sin contestar. Sería tentador perseguir el desenlace de muchos temas identificados en este volumen; por ejemplo, el surgimiento de la doctrina de una santificación como «obra acabada», que dividió al pentecostalismo en grupos a favor o en contra de ella. Pero este y otros temas vinculados son parte de la historia y no de la prehistoria del pentecostalismo. Pertenecen a un estudio de la historia teológica del movimiento, y no a la búsqueda de sus *raíces teológicas*.

Notas

Capítulo I

1 Carl Brumbeck, *What Meaneth This?: A Pentecostal Answer to a Pentecostal Question*, Gospel Publishing House, Springfield, Mo., 1946.

2 Ver la bibliografía en Horace S. Ward, Jr., «The Anti-Pentecostal Argument», en Vinson Synan, ed., *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, Logos International, Plainfield, N. J., 1975, pp. 99-122. Puede advertirse la equivalencia entre pentecostalismo y glosolalia, por ejemplo, en una de las primeras críticas, hecha por el luterano H. J. Stolee; aunque publicada originalmente como *Pentecostalism*, Augsburg, Minneapolis, 1936, se hizo una reimpresión en una edición no modificada en 1963, bajo el título *Speaking in Tongues*.

3 Kilian McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches*, Seabury, Nueva York, 1976, la mejor guía en existencia actualmente para la creciente literatura social científica sobre el tema de la glosolalia.

4 John T. Bunn, «Glossolalia in Historical Perspective», en Watson E. Mills, ed., *Speaking in Tongues: Let's Talk About It*, Word Books, Waco, Tex., 1973, p. 46.

5 George H. Williams y Edith Waldvogel, «A History of Speaking in Tongues and Related Gifts», en Michael Hamilton, ed., *The Charismatic Movement*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1975, especialmente pp. 81-89.

6 Este tema controvertido depende de si se quieren subrayar los orígenes blancos o negros del pentecostalismo, por un lado, y por el otro, si se busca la primera declaración completa de la teología pentecostal, o su primer impacto a nivel mundial. El interés teológico de la presente obra nos obliga a acentuar el enfoque en el primer hecho. Para esta cuestión, ver Leonard Lovett, «Black Origins of the Pentecostal Movement», en Synan, *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, pp. 123-141.

7 Véase esta tendencia en el cap. 2, «Antecedents of Modern Pentecostalism», en John T. Nichol, *Pentecostalism*, 1966, reimpreso por Logos International, Plainfield, N. J., 1971, bajo el título *The Pentecostals*, pp. 18-24, un tratamiento usual típico de la historia del movimiento. Esfuerzos más recientes tratan los desarrollos de fines del siglo pasado en más detalle. Ver especialmente Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids,1970, pp. 35-55 y el apéndice relacionado; Vinson Synam, *The Holiness Pentecostal Movemet in tje United States*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1971; y el ensayo de 1975 citado más arriba de George H. Williams y Edith Waldvogel, «A History of Speaking in Tongues and Related Gifts», que ya contiene anticipos de la disertación doctoral de Waldvogel, «The 'Overcoming Life': A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism», tesis para el Ph. D. de la Harvard Divinity School, 1977. En la literatura que subraya al Movimiento de Irving como antecedente están Andrew Landale Drummond, *Edward Irving and His Circle, Including Some Considerations of the 'Tongues Movement' in the Light of Modern Psycho-*

logy, James Clarke, Londres, 1937; Larry Christenson, «Pentecostalism's Forgotten Forerunner», en Synan, *Aspects of Pentecostal—Charismatic Origins*, pp. 15-35, un resumen de *A Message to the Charismatic Movement*, Dimension, East Weymouth, Mass., 1972; y Charles Gordon Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving*, Darton, Longman and Todd, Londres, 1973.

8 Hay una investigación de la literatura existente en la obra de McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches*, un esfuerzo por refutar las teorías del factor «carencial» en el surgimiento del pentecostalismo.

9 Esta tendencia se pone en evidencia, por ejemplo, en la mejor interpretación teológica del pentecostalismo escrita hasta el momento, *Theology of the Holy Spirit*, de Bruner. Esta tesis de la Universidad de Hamburgo consiste casi enteramente en una extendida exégesis de los textos pertinentes de Hechos y las Epístolas a los Corintios. Ver también James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, SCM Press, Londres, 1970; igualmente Allenson, Naperville, Ill., 1970; y Westminster, Filadelfia, 1977.

10 Estos factores se mencionan en las habituales investigaciones sobre el pentecostalismo, tal vez más claramente en Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*.

11 La colección más completa de este material está en W. J. Hollenweger, *Handbuch der Pfingstbewegung*, edición privada, Ginebra, 1965-1967. Esta tesis de diez volúmenes ha sido depositada por el autor en las principales bibliotecas del mundo, y está disponible en microfilme de la American Theological Library Association. Se han publicado extractos en diversos idiomas: inglés, francés, alemán y español, con contenidos diversos. La edición española apareció bajo el título *El Pentecostalismo*, La Aurora, Buenos Aires, 1976.

12 El enunciado completo está en Nichol, *Pentecostalism*, pp. 4-5. Nichol usa este hecho para clasificar al pentecostalismo como un subgrupo del fundamentalismo norteamericano, o evangelicalismo.

13 David W. Faupel, *The American Pentecostal Movement: A Bibliographical Essay*, en las publicaciones bibliográficas ocasionales de la Biblioteca B. L. Fisher, número 2, Biblioteca B. L. Fisher, Seminario Teológico Asbury, Wilmore, Ky., 1972, siguiendo la línea del trabajo anterior de Everett L. Moore, «Handbook of Pentecostal Denominations in the United States», tesis de maestría, Pasadena College, 1954, y Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement*, Gospel Publishing House, Springfield, Mo., 1961.

14 Este análisis fue proporcionado por David Reed, «Aspects of the Origins of Oneness Pentecostalism», en Synan, *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, un anticipo de la tesis doctoral: «Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States», tesis para el Ph. D. de la Universidad de Boston, 1978. Además de las investigaciones tradicionales, dos informes desde dentro del movimiento pueden ser de ayuda: Fred J. Foster, *Think It Not Strange*, Pentecostal Publishing House, St. Louis, 1965, y Frank J. Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, Herald Publishing House, Houston, 1947; edición revisada, World Aflame Press, Hazelwood, Mo., 1975.

15 H. S. Maltby, *The Reasonableness of Hell*, Santa Cruz, Calif., 1913, pp. 82-83.

16 Charles F. Parham, «The Latter Rain», publicado por segunda vez en Sarah E. Parham, *The Life of Charles F. Parham, Founder of the Apostolic Faith Movement*, Tri-State Printing, Joplin, Mo., 1930; nueva edición, Hunter Printing, Joplin, Mo, 1969, pp. 51-52. Ver ese mismo patrón en una de sus propias predicaciones, el sermón titulado «Earnestly Contend for the Faith Once Delivered to the Saints», en Robert L. Parham, compilador, *Selected Sermons of the Late Charles F. Parham, Sarah E. Parham, Co-Founders of the Original Apostolic Faith Movement*, 1941, pp. 9-22.

17 Así se informa en el ensayo de Parham, «The Latter Rain», y más extensamente en Agnes N. Ozman LaBerge, *What God Hath Wrought*, Herald Publishing, Chicago, sin fecha.

18 Se cita esta afirmación en *Religious Bodies: 1936*, vol. 2, parte I, U. S. Goverment Printing Office, Washington, 1941, p. 696. Ver la declaración de fe, más extensa pero similar, y sin una cláusula acerca de la segunda venida, en el primer número de *Apostolic Faith*, setiembre de 1906, órgano de la Misión de la calle Azusa y su líder negro, W. J. Seymour. Se han publicado los primeros números de *Apostolic Faith* en Fred T. Corum, *Like As of Fire*, Wilmington, Mass., 1981, y se puede ver el texto de la declaración en un apéndice de Hollenweger, *El Pentecostalismo*, pp. 483s.

19 *A Historical Account of the Apostolic Faith, Trinitarian-Fundamental Evangelistic Organization*, Apostolic Faith Mission Headquarters, Portland, Oregon, 1965, pp. 20-21, donde se delinean sus «fundamentos doctrinales». Las «doctrinas de Cristo, como él las predicó» aparecen con una lista de versículos como textos de prueba, bajo los títulos de Salvación, Justificación, el Bautismo del Espíritu Santo, Sanidad divina, y la Segunda Venida, pp. 31-32.

20 Stanley Horton, *Into All Truth: A Survey of the Course and Content of Divine Revelation*, Gospel Publishing House, Springfield, Mo., 1955, p. 13.

21 Raymond L. Cox ha reunido los escritos de Aimee Semple McPherson en torno a este patrón bajo el nombre de *The Four-Square Gospel*, Foursquare Publications, Los Angeles, 1969, p. 9. Ver la forma similar de expresar la doctrina pentecostal en Gran Bretaña, en el trabajo de George Jeffreys, fundador de la Elim Foursquare Gospel Alliance, cuyas enseñanzas aparecen en *The Miraculous Foursquare Gospel—Doctrinal*, vol. 1, Elim Publishing House, Londres, 1929, especialmente el capítulo 1, pp. 1-11. De modo similar, D. Wesley Myland, en *The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power with Testimonies of Healings and Baptism*, Evangel Publishing House, Chicago, 1910; reimpreso con otra numeración por A. N. Trotter, de Billings, Missouri, Temple Press, Springfield, Mo., 1973, informa que se lo enfrentó en la reunión de un campamento con el saludo: «¿Qué está haciendo? ¿Todavía predicando el evangelio de las cuatro partes?», p. 119.

22 Se puede hallar este patrón fuera del pentecostalismo tradicional, en los movimientos carismáticos o «neopentecostales» y quizás en manifestaciones del tercer mundo como las de ciertas iglesias africanas independientes. La creencia en la sanidad divina está muy extendida y bien podría ser más característica de estos movimientos que la glosolalia. El estudio sociológico de Joseph H. Fichter sobre el Movimiento Carismático católico no sólo indica la importancia de la creencia en la curación divina, sino que encuentra, entre otros factores «heterodoxos» de los grupos de oración y renovación, que una mayoría de los participantes concuerdan en que «aceptar a Jesús como mi Salvador personal significa que ya soy salvo», y que «la segunda venida de Cristo es inminente». Ver su *Catholic Cult of the Paraclete*, Sheed and Ward, Nueva

York, 1975, cap. 3, especialmente p. 44. La doctrina del bautismo del Espíritu Santo también ha sido llevada a las iglesias tradicionales, pero a esta altura, especialmente en el catolicismo, ha habido un esfuerzo por criticar esta doctrina exegéticamente y sustituir expresiones como «liberación del Espíritu» por otras. Sobre este punto, ver, por ejemplo, Simon Tugwell, O.P., *Did You Receive the Spirit?*, Paulist Press, Nueva York, 1972; igualmente, Darton, Longman and Todd, Londres, 1972.

23 A. B. Simpson, *The Four-Fold Gospel*, Gospel Alliance Publishing, Nueva York, 1925. Un prefacio remonta el tema unos cuarenta años atrás. Otras figuras de fines del siglo XIX que revelan fascinación por variaciones de uno de estos cuatro temas, incluirían a R. A. Torrey, Andrew Murray y A. J. Gordon, aunque siempre sin la glosolalia.

24 El título del capítulo 7, por el propio Parham, en *The Life of Charles F. Parham.*

25 *El Pentecostalismo*, pp. 324-325.

26 Los críticos del pentecostalismo, especialmente desde las tradiciones clásicas del protestantismo, han identificado esto en ocasiones como la falencia más grave de la exégesis y la hermenéutica pentecostales: que comienza con textos narrativos más bien que didácticos, en las Escrituras. Ver, por ejemplo, John R. W. Stott, *Sed llenos del Espíritu Santo*, Caribe, Miami y San José, 1977, pp. 13ss.

27 Uno de los pocos esfuerzos por enfocar las afirmaciones pentecostales en términos de esta cuestión es el de Gordon D. Fee, «Hermeneutics and Historical Precedent – A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics», en Russell P. Spittler, ed., *Perspectives on the New Pentecostalism*, Baker, Grand Rapids, 1976, pp. 118-132.

28 Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, vol. I, 1799-1870, Yale University Press, New Haven, 1972, p. 28.

29 Quizás el paradigma máximo de este patrón común es Martin Wells Knapp, *Out of Egypt into Canaan; or, Lessons in Spiritual Geography*, McDonald and Gill, Boston, 1889; y una serie de ediciones y reimpresiones posteriores.

30 Menzies propone esta definición en *Anointed to Serve*, Gospel Publishing House, Springfield, Mo., 1971, p. 9, la historia más reciente de la denominación pentecostal blanca más numerosa. Esta definición también es adoptada por Faupel, *The American Pentecostal Movement*, p. 9.

31 *A Voice Crying in the Wilderness*, cuarta ed., Joplin Printing, para Robert Parham, Joplin, Mo., 1944, pp. 44-45. Este libro se publicó por primera vez en 1902.

32 Andrew Murray, *Divine Healing*, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1900, p. 26.

33 *Counterfeit Miracles*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1918; reimpreso por Banner of Truth, Londres, 1972, pp. 5-6. Este libro también ha aparecido bajo el título: *Miracles: Yesterday and Today, True and False*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1953.

34 Esta formulación suele ser explícita. Ver, por ejemplo, Maltby, *The Reasonableness of Hell*, p. 84; *Selected Sermons of the Late Charles F. Parham, Sarah E. Parham*, p. 18; B. F. Lawrence, *The Apostolic Faith Restored*, Gospel Publishing House, St. Louis, 1916, pp. 13-14; Mrs. M. B. Woodworth-Etter, *Signs and Wonders*, Publicación privada, Indianapolis, 1916, pp. 192-193.

35 Lawrence, *The Apostolic Faith Restored*, pp. 11-12.

36 *Ibid.*, p. 12. Lawrence era aparentemente uno de los primeros que se mostró dispuesto a desarrollar esa línea, lo cual concentró rápidamente los esfuerzos de la apología y la crítica pentecostal por justificar el intento.

37 Ver «The Wonderful History of the Latter Rain», por la Srta. Lilian Thistlethwaite, uno de los primeros informes de los eventos que sucedieron en la Escuela Bíblica Bethel de Charles F. Parham, en el cap. 8 de *The Life of Charles F. Parham*, pp. 57-68. *Latter Rain Evangel* era una revista publicada desde 1908: T. B. Barratt, *In the Days of the Latter Rain*, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, Londres, 1909.

38 D. Wesley Myland, *The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power.*

39 Ver, por ejemplo, Aimee Semple McPherson, *Lost and Restored*, Foursquare Bookshop, Los Angeles, una elaborada interpretación de la historia de la iglesia y el proceso por el cual «la fe apostólica» es «perdida y encontrada» en términos de las imágenes proféticas tomadas del libro de Joel, especialmente los pasajes previos y posteriores del citado en Hechos 2.

40 Myland, *The Latter Rain Covenant*, p. 101.

41 Argumento basado en la cartilla de lluvias agregada a la edición original, donde se indica que «cuarenta y tres por ciento más de lluvia cayó entre los años 1890 y 1900 que la que cayó entre los años 1860 y 1870», p. 95.

42 Woodworth-Etter, *Signs and Wonders*, pp. 189-190.

43 *Ibid.*, p. 535.

44 A pesar de esta demostración de la necesidad de la escatología y de la doctrina de la lluvia tardía a la lógica inherente del pentecostalismo, quedan algunos interrogantes al respecto. No hay, como se menciona más arriba, ningún artículo sobre escatología en la primera declaración de *Apostolic Faith* de 1906, (ver nota 18, arriba). La doctrina de la lluvia tardía, efectivamente, comenzó a perder vigencia en el movimiento pentecostal para reaparecer más tarde, sin embargo, en la revitalización radical del Movimiento de la Lluvia Tardía en la década de 1940, pero retuvo algunos temas más amplios de escatología. Estos desarrollos podrían indicar que el factor escatológico no es tan integral a la lógica pentecostal como los otros. Nils Bloch-Hoell, por ejemplo, dice que el tema es importante pero no crucial, en *The Pentecostal Movement*, Universitetsforlaget, Oslo, 1964, pp. 154-156. Es más probable que la orientación apocalíptica haya sido el primer elemento en sucumbir a la presión de la institucionalización en esos movimientos. Robert Mapes Anderson afirma que la escatología es, en efecto, el elemento central en el mensaje pentecostal, en *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Oxford University Press, Nueva York, 1979, cap. 5. Y David W. Faupel está tratando de demostrar en su tesis actualmente en preparación, en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, que el tema de la lluvia tardía es la clave para comprender el pentecostalismo. Lo que yo intento probar aquí es que la escatología es *uno* de los elementos cruciales, pero no el tema *central* del pentecostalismo.

Capítulo II

1 Ver James D. G. Dunn, «Spirit-Baptism and Pentecostalism», en el *Scottish Journal of Theology* 23, noviembre de 1970, pp. 397-407. Los textos representativos de esta tradición aparecen en Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, en una «nota extendida», pp. 184-188.

2 L. S. Thornton, *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery*, Dacre Press, A. and C. Black, Londres, 1954.

3 Dunn, «Spirit-Baptism and Pentecostalism», p. 398. Bruner sugiere que el

puritanismo sería un área fértil para futuros estudios sobre los antecedentes del pentecostalismo en *A Theology of the Holy Spirit*, p. 37, n. 5.

4 Garth Wilson, «The Puritan Doctrine of the Holy Spirit: A Critical Chapter in the History of Doctrine», tesis doctoral, Toronto School of Theology, 1978.

5 Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, vol.1, que contiene una «Exposición del primer capítulo de la Epístola a los Efesios», James Nichol, Edimburgo, 1861, pp. 238, 247.

6 Para analizar estos temas, ver Peter Toon, ed., *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*, James Clarke, Cambridge, Inglaterra, 1970.

7 Ver este tema en C. John Weborg, «The Eschatological Ethics of Bengel», una ponencia presentada a la sección sobre pietismo de la American Academy of Religion, San Francisco, 29 de diciembre de 1977. Esta ponencia se incluyó posteriormente en la tesis doctoral «Johann Albrecht Bengel: Personal and Ecclesial Piety and the Literature of Edification in the Letters to the Seven Churches in Revelation 2 and 3», tesis doctoral, Universidad de Northwestern y Garrett-Evangelical Theological Seminary, 1983.

8 Obsérvese que este tema aparece aun en el título de la tesis de Edith Waldvogel, «The 'Overcoming Life': A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism», tesis doctoral, Harvard Divinity School, 1977.

9 Ver, por ejemplo, los comentarios sobre Santiago 5.14-15 de Johann Albrecht Bengel, *Gnomon of the New Testament*, vol. 5, séptima ed., T. and T. Clark., Edimburgo, 1877, pp. 39-41, y Endre Zsindely, *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus*, Zwingli Verlag, Zurich, 1962.

10 Jürgen Moltmann, *Hope and Planning*, Harper and Row, Nueva York, 1968, p. 185.

11 Este es especialmente cierto, como veremos más adelante, acerca del pietismo.

12 El capítulo titulado «Evangelicalism» en John T. McNeill, *Modern Christian Movements*, ed. revisada, Harper Torchbooks, Nueva York, 1968, p. 91.

13 Ver, por ejemplo, Nathaniel West, *John Wesley and Premillennialism*, Pentecostal Publishing, Louisville, 1894. El nombre de Wesley se incluía frecuentemente entre las listas de antecedentes premilenarios en las «conferencias sobre profecía», y entre otros defensores del premilenarismo de fines del siglo XIX.

14 W. B. Godbey, *Spiritual Gifts and Graces*, God's Revivalist Office, Cincinnati, 1895, p. 37.

15 W. J. Hollenweger, *The Pentecostals*, SCM Press, Londres; y Augsburg, Minneapolis, 1972, p. 21.

16 Ver, por ejemplo, John Chongnahm Cho, «John Wesley's View on Baptism», *Wesleyan Theological Journal* 7, primavera de 1972, pp. 60-73.

17 Ver E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Pantheon, Nueva York, 1964, *passim*.

18 Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*, Basic Books, Nueva York, 1973, p. vii.

19 Robert Hughes III, «The Wesleyan Roots of Christian Socialism», en *Ecumenist* 13, mayo-junio de 1975, pp. 49-53.

20 Maximin Piette, *John Wesley in the Evolution of Pentecostalism*, Sheed and Ward, Londres, 1937.

21 George Croft Cell, *The Rediscovery of John Wesley*, Henry Holt, Nueva York, 1938.

22 Ver el trabajo de Franz Hildebrandt en *Christianity According to the Wesleys*, Epworth, Londres, 1955 y *From Luther to Wesley*, Lutterworth, Londres, 1951.

23 Ver George Eayrs, *John Wesley: Christian Philosopher and Church Founder*, Epworth, Londres, 1926, y Umphrey Lee, *John Wesley and Modern Religion*, Cokesbury, Nashville, 1936.

24 Ver la ahora famosa nota extendida número 26 de las páginas 9-10 de la introducción al libro de Albert C. Outler, ed., *John Wesley*, Oxford University Press, Londres, 1964.

25 Ver Albert C. Outler, «Methodism's Theological Heritage» en Paul M. Minus, Jr., ed., *Methodism's Destiny in an Ecumenical Age*, Abingdon, Nashville, 1969, pp. 44-70.

26 John Deschner, *Wesley's Christology, An Interpretation*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1960, no sorprende que sea originalmente una tesis dirigida por Karl Barth.

27 Especialmente en los sucesos que siguieron al Movimiento de Oxford a fines del siglo XIX y como parte de recientes conversaciones sobre la unión entre anglicanos y metodistas en Gran Bretaña. Ver para el primero «un viejo metodista», *John Wesley in Company with High Churchmen*, cuarta edición, John Hodges, Londres, 1871; para el segundo, quizás A. B. Lawson, *John Wesley and the Christian Ministry*, SPCK, Londres, 1963.

28 Especialmente en el contexto del metodismo norteamericano, profundamente influido por los avivamientos, que encontró su expresión más radical en la tradición «avivamentista» de la santidad que surgió del metodismo a fines del siglo XIX. Ver, por ejemplo, W. H. Fitchett, *Wesley and His Century: A Study in Spiritual Forces*, Eaton and Mains, Nueva York, 1906. Para un estudio más reciente que vincula a Wesley con las eclesiologías «del ala de izquierda», ver Howard A. Snyder, *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*, InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1981, que incorpora material de sus Conferencias Ryan de 1977, en Asbury Theological Seminary, «John Wesley and the Radical Protestant Traditions».

29 «An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion», 1744, sec. 77, ahora en una edición crítica en la nueva versión de Oxford de las obras completas de Wesley, *Works*, vol. 11, Gerald R. Cragg, Clarendon, Oxford, 1975.

30 Ver Colin Williams, *John Wesley's Theology Today*, Abingdon, Nashville, 1960, cap. 9 y apéndice.

31 *The Believer's Church: The History and Character of Radical Protestantism*, Macmillan, Nueva York, 1968.

32 «A Letter to a Roman Catholic», 1749, sec. 15, puede encontrarse en diversas ediciones, y también en Outler, *John Wesley*, p. 498. Expresiones como esas, sin embargo, son frecuentes en Wesley.

33 John Wesley, *The Manners of the Ancient Christians Extracted from a French Author*, segúnda edición, Felix Farley, Bristol, 1749.

34 Ver Outler, *John Wesley*, pp. 9-10.

35 Luke Keefer, Jr., en un trabajo de seminario titulado «The Primitivistic Note in John Wesley», 1975, un estudio preliminar a su tesis doctoral: «John Wesley, A Disciple of Early Christianity», Temple University, 1982.

36 F. Ernest Stoeffler, «Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley», en Bernd Jaspert y Rudolf Mohr, eds., *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1976, p. 305.

37 *Ibid.*, p. 306.

38 Para esta afirmación, hecha desde distintas perspectivas y con diferentes matices, ver, por ejemplo, Robert G. Tuttle, Jr., que habla desde el Movimiento Carismático de la tradición metodista unida, en un trabajo inédito preparado para la United Methodist Commission on the Charismatic Movement (Comisión sobre el Movi-

miento Carismático de la Iglesia Metodista Unida). Algunas alusiones a su posición aparecen en *The Partakers*, Abingdon, Nashville, 1974, y otros en *John Wesley: His Life and Thought*, Zondervan, Grand Rapids, 1978; más desde la corriente oficial del metodismo, ver Lycurgus M. Starkey, Jr., *The Work of the Holy Spirit: A Study in Wesleyan Theology*, Abingdon, Nueva York, 1962; desde dentro del movimiento norteamericano para la santidad, ver Charles W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit: A Wesleyan Perspective*, Baker, Grand Rapids, 1974; y desde el británico «Evangelical Methodism», A. Skevington Wood, «John Wesley, Theologian of the Spirit» en *Theological Renewal* 6, junio-julio de 1977, pp. 26-34.

39 Norman Laurence Kellett, tesis doctoral, Brandeis University, 1975.

40 W. E. Sangster, por ejemplo, advierte que Wesley no alcanzó a «vincular la doctrina [del perfecto amor] lo suficiente con la Cruz y el Espíritu Santo, como lo hace Pablo», *The Path to Perfection*, Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1943. Una perspectiva similar se sostiene en «Pneumatological Nomenclature in Early Methodism», de Herbert McGonigle, en *Wesleyan Theological Journal* 8, primavera de 1973, pp. 61-72. Esta posición, con la cual este estudio está fundamentalmente de acuerdo, ha sido vigorosamente criticada por Timothy L. Smith en una serie de ensayos escritos después de la formulación de este análisis y en parte en respuesta a intimaciones públicas de sus resultados. Su trabajo ha sido resumido mejor en «The Doctrine of the Sanctifying Spirit in John Wesley and John Fletcher», *Preacher's Magazine* 55, septiembre-noviembre de 1979, pp. 16-17 y 54-58. Una ampliación de este ensayo se ha publicado con el título «How John Fletcher Became the Theologian of Wesleyan Perfectionism, 1770-1776», *Wesleyan Theological Journal* 15, primavera de 1980, pp. 68-87. Smith se basa más en una referencia general a la obra del Espíritu Santo y el uso más general de las «imágenes pentecostales» —ninguno de los cuales se niega en este estudio— para afirmar que el Espíritu es más central y determinante de lo que nuestro estudio admitiría. Smith, sin embargo, no alcanza a demostrar que los casos que señala son tan *característicos* de Wesley como él implica. La discusión que siguió a esta cuestión es analizada por Rob L. Staples en «The Current Wesleyan Debate on the Baptism with the Holy Spirit», ponencia circulada en forma particular en marzo de 1979, y por Thomas A. Langford en *Practical Divinity: Theology in the Wesleyan Tradition*, Abingdon, Nashville, 1983, pp. 141-143. Ambos autores tienden a concordar con la lectura presentada en este trabajo.

41 Este parecería ser el punto central de la respuesta de William Arnett a McGonigle en «The Role of the Holy Spirit in Entire Sanctification in the Writings of John Wesley», en *Asbury Seminarian* 29, abril de 1974, pp. 5-23. La cuestión no es si Wesley le otorgaba un papel soteriológico al Espíritu Santo —lo cual obviamente hace— sino si el papel que se le da al Espíritu Santo es tal que se convierte en el crisol teológico en donde gira su pensamiento.

42 El trabajo más importante de esta doctrina es el de Arthur S. Yates, *The Doctrine of Assurance, with Special Reference to John Wesley*, Epworth, Londres, 1952.

43 «El testimonio del Espíritu: Discurso II», Sec. V, pár. 1, *Sermones por el Rev. Juan Wesley*, Versión castellana de P. A. Rodríguez, Iglesia Metodista Episcopal del Sur, Nashville, 1907, I, p. 244.

44 Carta a «John Smith», fechada el 25 de marzo de 1747 en John Telford, ed., *The Letters of the Rev. John Wesley, A. M.*, Epworth, Londres, 1931, 2, p. 90.

45 «El testimonio del Espíritu: Discurso II», Sec. V, pár. 2, *Sermones por el Rev. Juan Wesley, I, pp. 244-245.*

46 *Ibid.*, pár. 3, p. 358.

47 En el prefacio de John y Charles Wesley, *Hymns and Sacred Poems*, Felix Farley, Bristol, 1742, reimpreso por G. Osborn, ed., *The Poetical Works of John and Charles Wesley*, Wesleyan Methodist Conference Office, Londres, 1869, 2, p. 46.

48 Catorce de los cuarenta y cuatro sermones básicos de Wesley —junto con sus *Explanatory Notes on the New Testament*, la base doctrinal del metodismo— están dedicados a una exposición sobre el Sermón del Monte, y siguen inmediatamente después de los sermones sobre el nuevo nacimiento.

49 Harald Lindstrom, *Wesley and Sanctification*, Epworth, Londres, 1950, p. 152.

50 Wood, «John Wesley, Theologian of the Spirit», p. 26.

51 James Gordon King, Jr., «A Brief Overview of Historic Beliefs in Gifts of the Spirit», p. 14. Este trabajo inédito fue presentado en la reunión de la Sociedad para Estudios Pentecostales, en 1977, y anticipa la tesis doctoral en preparación, en la Universidad de Nueva York.

52 Ver la carta de Wesley al doctor Conyers Middleton, fechada el 4 de julio de 1749, en la edición de Telford de las cartas de Wesley, *Letters*, 2, pp. 312-388, en respuesta a Middleton en *Free Inquiry into the Miraculous Powers Which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church*, Manby and Cox, Londres, 1749.

53 Sermón 89, «The More Excellent Way», Introducción, pár. 2, en Thomas Jackson, ed., *The Works of the Rev. John Wesley A. M.*, John Mason, Londres, 1829, 7, p. 27.

54 Tomado de William Warburton, Obispo de Gloucester, *The Doctrine of Grace; or, The Office and Operations of the Holy Spirit Vindicated from the Insults or Infidelity and the Abuses of Fanaticism*, 1762, en el informe de Richard Green, *The Works of John and Charles Wesley: A Bibliography*, C. H. Kelly, Londres, 1869, p. 123.

55 Ver la respuesta de Wesley «al Dr. Warburton, Obispo de Gloucester», fechada el 26 de noviembre de 1762, en la edición de Telford de las cartas de Wesley, *Letters*, 4, pp. 325-384. La cita es de la edición de Sugden, 1, p. 93.

56 Sermón 4, «El cristianismo según las Sagradas Escrituras», Introducción, pár. 3, *Sermones por el Rev. Juan Wesley*, 1, p. 81.

57 «A Farther Appeal to Men of Reason and Religion», parte 5, sección 28, en la edición de Jackson de las obras de Wesley, 8, p. 107.

58 Sermón 141, «The Holy Spirit», parte 3, en la edición de Jackson de las obras de Wesley, 7, p. 514.

59 Sermón 85, «On Working Out Our Own Salvation», parte 2, sec. 1, en la edición de Jackson de las obras de Wesley, 6, p. 509.

60 Ver Albert Outler, *Theology in the Wesleyan Spirit*, Tidings, Nashville, 1975, especialmente pp. 52ss.

61 Ver el uso de este término en David Cubie, «Perfection in Wesley and Fletcher: Inaugural or Teleological», en el *Wesleyan Theological Journal*, 11, primavera de 1976, p. 26.

62 Estos términos son usados por E. Gordon Rupp, *Principalities and Powers*, Epworth, Londres, 1952, cap. 5.

63 Sermón 1, «La salvación por la fe», Sec. II, pár. 1, *Sermones por el Rev. Juan Wesley*, I, p. 30.

64 Sermón 43, «La Vía Escrituraria de la Salvación», Sec. 1, pár. 1, *Sermones por el Rev. Juan Wesley*, II, p. 366.

65 Sermón 40, «La Perfección Cristiana», Sec. 1, pár. 9, *Sermones*, II, p. 302.
66 La distinción (entre «pecados propiamente dichos» y pecados «impropiamente dichos») es importante para Wesley. La referencia viene de «A Plain Account of Christian Perfection», sec. 19, en la edición de Jackson de sus obras, 11, p. 396.
67 «A Plain Account...», sec. 27, en la edición de Jackson de las obras de Wesley, 11, p. 444.
68 Ver el análisis de esta cuestión en Cubie, «Perfection in Wesley and Fletcher», pp. 22-37.
69 «Brief Thoughts on Christian Perfection», agregado a «Plain Account of Christian Perfection», en la edición de Jackson de las obras de Wesley, 11, p. 446.
70 «Minutes of Several Conversations», en la edición de Jackson de las obras de Wesley, 8, p. 329.
71 Orville S. Walters, «The Concept of Attainment in John Wesley's Christian Perfection», *Methodist History* 10, abril de 1972, pp. 12-29.
72 Se han hecho todos los esfuerzos posibles para localizar estos materiales, pero el rastreo de los archivos del metodismo británico y la correspondencia con Frank Baker —el principal bibliógrafo de los Wesley— no han podido brindar más que lo que se obtiene fragmentariamente de las biografías publicadas y de las ediciones de las cartas.
73 Carta de John Fletcher a Joseph Benson, fechada el 22 de marzo de 1771, reimpresa en *Wesley's Designated Successor*, de Luke Tyerman, Hodder and Stoughton, Londres, 1882, pp. 179-180.
74 Carta de John Wesley a Joseph Benson, fechada el 9 de marzo de 1771, reimpresa en la edición de Telford de las cartas de Wesley, *Letters*, 5, p. 228.
75 Esta propuesta de Telford fue atacada por Timothy L. Smith, en los artículos «The Doctrine of the Sanctifying Spirit in John Wesley and John Fletcher» y «How John Fletcher Became the Theologian of Wesleyan Perfectionism, 1770-1776», pero sobre la base aparentemente teológica de que Wesley no podría haber querido decir esto, ya que antes había usado la expresión «lleno del Espíritu» en una parte de su correspondencia con Fletcher, sin hacer ninguna crítica. Esto da por sentado que el uso de tales expresiones como «llenos del Espíritu» deben necesariamente implicar el uso de imágenes pentecostales y una doctrina del bautismo del Espíritu Santo. La necesidad de este supuesto no es obvia en absoluto. Por lo tanto he seguido la línea de Telford.
76 Carta de John Wesley a John Fletcher, fechada el 28 de diciembre de 1770, reimpresa en la edición de Telford de las cartas de Wesley, *Letters*, 5, pp. 214-215.
77 Carta de John Wesley a John Fletcher, fechada el 22 de marzo de 1775, reimpresa en Telford, *Letters*, 6, p. 146.
78 Carta de John Fletcher a Mary Bosanquet, fechada el 7 de marzo de 1778, reimpresa en Tyerman, *Wesley's Designated Successor*, p. 411.
79 *Ibid.*
80 Este modo de entender las dispensaciones se presenta más acabadamente en la obra de Fletcher, *Portrait of St. Paul*, reimpresa en *The Works of the Reverend John Wesley*, reimpresión, Schmul Publishers, Salem, Ohio, 1974. En la literatura secundaria, el mejor tratamiento de estas cuestiones aparece en John Allan Knight, «John William Fletcher and the Early Methodist Tradition», tesis doctoral, Vanderbilt University, 1966, especialmente pp. 176-190. Algo del material de interés está incorporado en el ensayo de Knight, «John Fletcher's Influence on the Development of Wesleyan Theology in America», *Wesleyan Theological Journal* 13, primavera de 1978, pp. 13-33.

81 Este bosquejo pertenece a Fletcher, *The Portrait of St. Paul*, pp. 166-169.
82 *Ibid.*, pp. 170-173.
83 Así en el *Compend of Wesley's Theology*, editado por Robert W. Burtner y Robert E. Chiles, Abingdon, Nueva York, 1954, se presenta correctamente el pensamiento de Wesley en este punto, enfocando las cuestiones sobre «el destino humano», «la vida eterna», y demás. Ver asimismo la perspectiva similar de William Strawson, «Wesley's Doctrine of the Last Things», *London Quarterly and Holborn Review* 28, julio de 1959, pp. 240-249.
84 Ver, por ejemplo, el tratamiento del tema en Fletcher, *An Equal Check*, en las obras completas de Fletcher, 2, pp. 262-264, o en su *Letter on the Prophecies*, 4, pp. 238-249.
85 Fletcher, *The Portrait of St. Paul*, p. 181.
86 Sangster, *The Path to Perfection*, cap. 5, pp. 37-52.
87 Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, Harper and Brothers, Nueva York, 1960, p. 150.
88 Este debate aparece resumido en *Eschatology in Luke*, de E. Earle Ellis, Fortress, Filadelfia, 1972.
89 Ver especialmente Fred O. Francis, «Eschatology and History in Luke-Acts», *Journal of the American Academy of Religion* 37, marzo de 1969, pp. 49-63. Francis enfatiza el significado de la profecía de Joel para la interpretación de Lucas, como una «meditación escatológica sobre Joel».
90 J. E. Fison, *The Blessing of the Holy Spirit*, Longmans, Green, Londres, 1950, p. 121.
91 Por ejemplo, J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, World, Cleveland, 1968, p. 170.
92 Gerhard Friedrich, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, trad. de Geoffrey W. Bromiley, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1968, 6, pp. 407-408.

Capítulo III

1 Philip Schaff, *America: A Sketch of its Political, Social and Religious Character*, Charles Scribner, Nueva York, 1855, edición crítica editada por Perry Miller, Harvard University Press, Belknap Press, Cambridge, 1961, p. 137.
2 Winthrop S. Hudson, «The Methodist Age in America», *Methodist History* 12, abril de 1974, p. 11.
3 *Ibid.* Usos anteriores de esta expresión aparecen citados en el artículo de C. C. Goen, «The 'Methodist Age' en American History», *Religion in Life* 34, otoño de 1965, pp. 562-572.
4 Ver, por ejemplo, James E. Hamilton, «Academic Orthodoxy and the Arminianizing of American Theology», *Wesleyan Theological Journal* 9, primavera de 1974, pp. 52-59.
5 Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America*, Abingdon, Nueva York, 1957, pp. 32-33.
6 Richard Carwardine, «The Second Great Awakening in the Urban Centers: An Examination of Methodism and the 'New Measures'», *Journal of American History* 59, setiembre de 1972, pp. 327-340.
7 Este material ha sido analizado por Allan Coppedge en «Entire Sanctification in Early American Methodism: 1812-1835», *Wesleyan Theological Journal* 13, primavera de 1978, pp. 34-50.
8 John Leland Peters, *Christian Perfection and American Methodism*, Abingdon, Nueva York, 1956, p. 97.
9 Ver el análisis de Timothy L. Smith de este desarrollo en *The History of American Methodism*, Emory Stevens Bucke, ed. 3 volúmenes, Abingdon, Nueva York, 1964, 2, pp. 608-627. De diversos estudios más extensos, el más

útil actualmente para esta cuestión es el de Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, Studies in Evangelicalism, número 1, Scarecrow Press, Metuchen, N. J., 1980.

10 Autor anónimo, *The Christian's Manual; a Treatise on Christian Perfection, with Directions for Obtaining That State*, N. Bangs and J. Emory, Nueva York, para la Iglesia Metodista Episcopal, 1825. Este volumen consiste en extractos tomados en especial de Wesley y en segundo término de Fletcher.

11 Abel Stevens, *A Compendious History of American Methodism*, Carlton and Porter, Nueva York, 1863, p. 371.

12 Timothy L. Smith, «The Doctrine of the Sanctifying Spirit: Charles G. Finney's Synthesis of Wesleyan and Covenant Theology», *Wesleyan Theological Journal* 13, primavera de 1978, p. 93.

13 Edward Beecher, «Six Sermons», *American National Preacher*, 10, junio y julio de 1835, pp. 193-224.

14 Este desarrollo aparece esbozado en el capítulo 7, «The Holiness Revival at Oberlin», en Smith, *Revivalism and Social Reform*, pp. 103-113. Ver también de James H. Fairchild, «The Doctrine of Sanctification at Oberlin», *Congregational Quarterly* 18, 1876, pp. 237-259.

15 Asa Mahan, *The Scripture Doctrine of Christian Perfection*, D. S. King, Boston, 1839, p. 188.

16 Aparecieron diez ediciones de este libro en el lapso de una década, como también ediciones posteriores, aun en el siglo XX. El análisis más completo de estos temas puede verse en la disertación doctoral de Barbara Zikmund, «Asa Mahan and Oberlin Perfectionism», Duke University, 1969. Ver también los ensayos de Benjamin B. Warfield sobre Oberlin, en el *Princeton Theological Review*, 1921, luego recogidos en el volumen 2 de *Perfectionism*, Oxford University Press, Nueva York, 1931, reimpreso en una edición de un solo volumen por Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1958.

17 George Peck, *The Scripture Doctrine of Christian Perfection Stated and Defended*, Lane and Sandford, Nueva York, 1842.

18 *Methodist Quarterly Review* 23, abril de 1841, pp. 307-308.

19 No he podido localizar la publicación original de este comentario, atribuido en diversas partes a «Congregational paper», y a *Guide to Holiness*. Aquí se ha tomado de George Hughes, *Fragrant Memories of the Tuesday Meeting and the Guide to Holiness*, Palmer and Hughes, Nueva York, 1886, pp. 38ss. Thomas Upham, profesor congregacionalista de filosofía moral en Bowdoin College, experimentó la santificación bajo la influencia de Phoebe Palmer, y dio una expresión popular a la doctrina en una serie de libros, inspirados en el misticismo católico y el quietismo. Ver George Peck, «Dr. Upham's Work», *Methodist Quarterly Review* 28, abril de 1846, pp. 248-265, y un ensayo en la obra de Warfield, *Perfectionism*.

20 Nelson R. Burr, *A Critical Bibliography of Religion in America*, Religion in America, Princeton University Press, Princeton, 1961, 3, p. 165. Smith, *Revivalism and Social Reform*, estudia estas corrientes; también Dieter, *The Holiness Revival*.

21 Ver Mary E. Bushnell Cheney, *Life and Letters of Horace Bushnell*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1880, pp. 190-193. Entre las muchas celebraciones que realizó el Movimiento de la Santidad al respecto, ver S. A. Keen, «Dr. Bushnell, the Saint», *Divine Life and Bible Expositor* 21, septiembre de 1893, pp. 77-80.

22 William E. Boardman, *The Higher Christian Life*, Henry Hoyt, Boston, 1858. Este libro se publicó tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, y tuvo varias ediciones.

23 Mark Guy Pearse, prefacio a Mary M. Boardman, *Life and Labors of the Rev. W. E. Boardman*, D. Appleton, Nueva York, 1887, p. vii.

24 *Ibid.*, pp. v-vii.

25 A. B. Earle, *Bringing in the Sheaves, James H. Earle, Boston, 1870*. Sus enseñanzas se encuentran especialmente en *The Rest of Faith*, James H. Earle, Boston, 1876.

26 William E. Boardman, *Faith Work Under Dr. Cullis in Boston*, Willard Tract Repository, Boston, 1874, y William H. Daniels, ed., *Dr. Cullis and His Work*, Willard Tract Repository, Boston, 1885.

27 Ver Robert E. Chiles, *Theological Transition in American Methodism*, Abingdon, Nueva York, 1965; Leland H. Scott, «Methodist Theology in America in the Nineteenth Century», tesis doctoral, Universidad de Yale, 1955, resumida bajo el mismo título en *Religion in Life* 25, invierno de 1955-1956, pp. 87-98; David Clark Shipley, «The Development of Theology in American Methodism in the Nineteenth Century», *London Quarterly and Holborn Review* 134, julio de 1959, pp. 249-264.

28 Adam Clarke, *The Holy Bible ... with a Commentary and Critical Notes*, seis volúmenes, Ezra Sargent, Nueva York, 1811-1825. Esta obra se convirtió en la norma exegética del metodismo y se ha seguido publicando en varias ediciones desde su publicación original.

29 Adam Clarke, *Christian Theology*, Samuel Dunn ed., Carlton and Porter, Nueva York, 1835, pp. 207-208. Ver el estudio de este desarrollo en John L. Peters, *Christian Perfection and American Methodism*, pp. 103-107.

30 H. Ray Dunning, «Nazarene Ethics as Seen in a Theological, Historical and Sociological Context», tesis doctoral, Vanderbilt University, 1969.

31 Phoebe Palmer, *The Way of Holiness, with Notes by the Way*, Lane and Tippett, Nueva York, 1845, p. 33. En 1867 los Palmer ya publicaban la quincuagésima edición de este trabajo.

32 Ver un resumen de esto en Palmer, *The Way of Holiness*, pp. 60ss.

33 Phoebe Palmer, *Faith and Its Effects*, publicación de la autora, Nueva York, 1852, p. 53.

34 Ver las primeras páginas de Asa Mahan, *Scripture Doctrine of Christian Perfection*, o sus conferencias sobre la perfección cristiana, en Charles G. Finney, *Lectures to Professing Christians*, E. J. Goodrich, Oberlin, Ohio, 1879. El último volumen se publicó por primera vez en Nueva York en 1837.

35 William Cochran, «Simplicity of Moral Actions», *Oberlin Evangelist* 4, 16 de marzo de 1842, p. 1. Esta es la segunda parte de un ensayo que continúa desde el número anterior, 2 de marzo de 1842.

36 Sobre estas diferencias, ver William G. McLoughlin, *Modern Revivalism*, Ronald Press, Nueva York, 1959, especialmente p. 85, nota 37.

37 William Warren Sweet, *The American Churches: An Interpretation*, Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1947, p. 126.

38 George Peck, *The Scripture Doctrine of Christian Perfection Stated and Defended*, Carlton and Porter, Nueva York, 1842.

39 Jesse T. Peck, *The Central Idea of Christianity*, Henry V. Degen, Boston, 1856.

40 Hester Ann Rogers, *Account of the Experience of Hester Ann Rogers*, J. Emory and B. Waugh, Nueva York, 1831, p. 35. Nótese además la descripción de las conversaciones de sobremesa de Fletcher, en el pasaje correspondiente al 24 de agosto de 1781, pp. 111ss. Esta obra apareció en numerosas ediciones durante el siglo XIX.

41 Pueden encontrarse otras ilustraciones de este desarrollo, en Coppedge, «Entire Sanctification in Early American Methodism», pp. 45s. y Timothy Smith, «The Doctrine of the Sanctifying Spirit», pp. 106ss.
42 Smith, «The Doctrine of the Sanctifying Spirit», pp. 100ss.
43 Charles G. Finney, *Views of Sanctification*, James Steele, Oberlin, Ohio, 1840.
44 A. M. Hills, *Life of Charles G. Finney*, God's Revivalist Office, Cincinnati, 1902, p. 226.
45 Es posible que esto esté reflejado en el apéndice de Finney a las ediciones británicas de la obra de Asa Mahan, *Baptism of the Holy Ghost*, Elliot Stock, Londres, sin fecha.
46 *Oberlin Evangelist* 2, 1840, p. 93.
47 Henry Cowles, *On Being Filled with the Holy Ghost*, J. M. Fitch, Oberlin, Ohio, 1848.
48 Esto también apareció en forma de folleto, segunda edición, J. M. Fitch, Oberlin, Ohio, 1847, y más recientemente en edición económica, Bethany Fellowship, Minneapolis, 1967.
49 *Oberlin Quarterly Review* 1, agosto de 1845, p. 115. Este ensayo se publicó en forma separada con una introducción de Finney, E. J. Goodrich, Oberlin, Ohio, 1875.
50 *Oberlin Quarterly Review* 1, agosto de 1845, pp. 95-96.
51 Ver «Christian Perfection and American Idealism, 1820-1900», *Asbury Seminarian* 31, octubre de 1976, pp. 7-34.
52 Henry C. Fish, *Primitive Piety Revived; or, the Aggressive Power of the Christian Church*, Congregational Board of Publication, Boston, 1855.
53 Smith, *Revivalism and Social Reform*, p. 49.
54 Fish, *Primitive Piety Revived*, pp. 244-245.
55 William Arthur, *The Tongue of Fire; or, the True Power of Christianity*, Harper and Brothers, Nueva York, 1856, p. 354.
56 *Guide to Holiness* 37, abril de 1860, p. 124.
57 Un informe de autor no identificado en Warren Candler, *Great Revivals and the Great Republic*, Publishing House of the M. E. Church, South, Nashville, 1924, pp. 197-198.
58 *Pentecost; or, the Work of God in Philadelphia, A. D. 1858*, preparado por la Asociación Cristiana de Jóvenes, Parry and McMillan, Filadelfia, 1859. Compárese el título elegido por Russell E. Francis, «Pentecost: 1858, A Study in Religious Revivals», Tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 1948.
59 Un análisis de mucha ayuda para comprender el desarrollo de fines del siglo XIX puede verse en Arthur M. Schlesinger, Sr., «A Critical Period in American Religion», *Massachusetts Historical Society Proceedings* 64, octubre de 1930-junio de 1932, pp. 523-546; reimpreso bajo el mismo título con una introducción por Richard Wolf, Fortress, Filadelfia, 1967.
60 Donald M. Scott, *From Office to Profession: The New England Ministry, 1750-1850*, University of Pensylvania Press, Filadelfia, 1978,cap. 8 titulado «De la Reforma al Refugio: La Transformación devocional», pp. 133-147. La cita se encuentra en la página 147.
61 Smith, *Revivalism and Social Reform*, pp. 211-212.
62 Ver la documentación para esto en Donald W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, Harper and Row, Nueva York, 1978, especialmente capítulo 9.
63 Estos cuestionamientos surgen de George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, Oxford University Press, Nueva York, 1980, y Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Oxford University Press, Nueva York, 1979.

64 El título de una sección dedicada a esta cuestión, por Charles W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit: A Wesleyan Perspective*, Baker, Grand Rapids, 1974, pp. 178-181. Carter tiene problemas porque, a pesar del subtítulo de su libro, su trabajo representa de hecho la posición de la teología del Movimiento de la Santidad de fines del siglo XIX, más que la posición wesleyana que afirma tener. La respuesta de Carter a un informe anterior sobre las conclusiones de este estudio se puede encontrar en una nota extensa al pie de las páginas 188-189 de la edición original.
65 Charles Ewing Brown, *The Meaning of Sanctification*, Warner, Anderson, Ind., 1945, pp. 114-115.
66 Smith, «Christian Perfection and American Idealism», especialmente pp. 21ss. Ver también su prefacio a Charles G. Finney, *The Promise of the Spirit*, Bethany Fellowship, Minneapolis, 1980.
67 C. I. Scofield, *Plain Papers on the Doctrine of the Holy Spirit*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1899, prefacio, p. 9.
68 Ver el sermón número 40 de Wesley, «La Perfección Cristiana», *Sermones por el Rev. Juan Wesley*, II, pp. 286-232.
69 Daniel Steele, «Baptism of the Spirit», *Guide to Holiness* 20, febrero de 1874, p. 38. Los escritos posteriores de Steele revelan más ambivalencia sobre esta identificación. Su *Defense of Christian Perfection*, Hunt and Eaton, Nueva York, 1896, una respuesta a James Mudge por su ataque al elemento instantáneo de la santificación en *Growth in Holiness Toward Perfection; or, Progressive Sanctification*, Hunt and Eaton, Nueva York, 1895, reconoce claramente la reticencia de Wesley a identificar la santificación con Pentecostés. Nótese asimismo un rasgo de vacilación en los diferentes lugares en los que aparece la cuestión, en la colección de *Steele's Answers*, Christian Witness, Chicago, 1912.

Capítulo IV

1 «Preface to the new American edition», Harper and Brothers, Nueva York, 1880.
2 Richard Wheatley, *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer*, W. C. Palmer, Jr., Nueva York, 1874, pp. 326-327. Ver asimismo la colección de cartas de Phoebe Palmer, *The Promise of the Father*, H. V. Degen, Boston, 1859, pp. 191ss.
3 Estos informes se recogieron bajo el título *Four Years in the Old World*, Foster and Palmer, Publishers, Nueva York, 1866, p. 107, al imprimir una carta fechada el 12 de octubre de 1859.
4 Palmer, *The Promise of the Father*, p. 55.
5 Esta información fue extraída de dos cartas de 1870 (las fechas exactas no son claras) de Asa Mahan a Phoebe Palmer, entre los papeles de Palmer, Biblioteca de Drew University.
6 Asa Mahan *Autobiography, Intellectual, Moral and Spiritual*, T. Woolmer, Londres, 1882, p. 414.
7 De las cartas de Mahan a Phoebe Palmer, en la colección en la Biblioteca de Drew University.
8 Asa Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost*, Palmer and Hughes, Nueva York, 1870, pp. 52ss.
9 George Hughes, *Days of Power in the Forest Temple: A Review of the Wonderful Work of God at Fourteen National Camp-Meetings from 1867 to 1872*, J. Bent, Boston, 1873; reimpreso por Allegheny Wesleyan Methodist Connection, Salem, Ohio, 1975, p. 55.
10 A. McLean y J. W. Eaton, eds., *Penuel; or, Face to Face with God*, W. C. Palmer, Jr., Nueva York, 1869, pp. 59-69.

11 Adam Wallace, ed., *A Modern Pentecost*, Methodist Home Journal Publishing House, Filadelfia, 1873; reimpreso en Convention Book Store, H. E. Schmul, Salem, Ohio, 1970, p. 83.

12 S. A. Keen, *Pentecostal Papers; or the Gift of the Holy Ghost*, publicado por el autor, Cincinnati, 1895. Apareció luego en muchas ediciones sucesivas.

13 H. C. Morrison, *The Baptism with the Holy Ghost*, Pentecostal Herald Press, Louisville, 1900. Todavía disponible en librerías.

14 Seth Cook Rees, *The Ideal Pentecostal Church*, M. W. Knapp, Revivalist Office, Cincinnati, 1897.

15 Byron J. Rees, *Hulda A. Rees, the Pentecostal Prophetess*, Christian Standard, Filadelfia, 1898.

16 Martin Wells Knapp, *Lightning Bolts from Pentecostal Skies; or, Devices of the Devil Unmasked*, Revivalist Office, Cincinnati, 1889.

17 «Pentecost — What Is It?», *Guide to Holiness* 66, enero de 1897, p. 37.

18 Charles J. Fowler, *Back to Pentecost*, Christian Standard, Filadelfia, 1900, p. 7.

19 E. Davies, *The Gift of the Holy Ghost: The Believer's Privilege*, E. Davies, Reading, Mass., 1874, cap. 2 y apéndice.

20 Phineas F. Bresee, «Baptism with the Holy Ghost», en *The Double Cure; or, Echoes from National Camp-Meetings*, Christian Witness, Boston y Chicago, 1894, p. 326. La reedición resumida de este libro, Convention Book Store, Salem, Ohio, 1965, no incluye este sermón.

21 Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost*, pp. 46-47, y especialmente Phoebe Palmer, *Four Years in the Old World* y *The Promise of the Father*, *passim*

22 Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost*, p. 113.

23 *The Ideal Pentecostal Church*, p. 78. Ver también el capítulo titulado «Dones pentecostales», en Knapp, *Lightning Bolts from Pentecostal Skies*, pp. 80-85.

24 Ver W. B. Godbey, *Spiritual Gifts and Graces*, God's Revivalist Office, Cincinnati, 1895; reimpreso por Hobe Sound Bible College, Hobe Sound, Fla., 1975.

25 Palmer, *The Promise of the Father*, p. 206, y *Four Years in the Old World*, p. 395.

26 Palmer, *Four Years in the Old World*, p. 395.

27 Phoebe Palmer, *Pioneer Experiences; or, The Gift of Power Received by Faith, Illustrated and Confirmed by the Testimonies of Eighty Living Ministers, of Various Denominations*, W. C. Palmer, Jr., Nueva York, 1868, p. vi.

28 A. M. Hills, *Holiness and Power for the Church and the Ministry*, Revivalist Office, Cincinnati, 1897, un verdadero catálogo de opiniones contrapuestas sobre este punto, durante el siglo XIX. El prefacio lleva un mensaje dado en Oberlin, Ohio, su hogar durante un período de evangelización itinerante. Ver también su obra *Cleansing Baptism*, Star Hall, Manchester, Inglaterra, sin fecha.

29 Morrison, *The Baptism with the Holy Ghost*, p. 31, la cuarta de las seis proposiciones explicadas en este folleto.

30 E. P. Ellyson, *Doctrinal Studies*, Nazarene Publishing House, Kansas City, Mo., 1936, p. 106.

31 Russell R. Byrum, *Holy Spirit Baptism and the Second Cleansing*, Gospel Trumpet, Anderson, Ind., 1923; reimpreso, Faith Publishing House, Guthrie, Okla., sin fecha, p. 18.

32 «J. D.», «Entire Sanctification and the Fulness of the Spirit», *Guide to Holiness* 29, abril de 1856, p. 97.

33 *Ibid.*, p. 98.

34 Arthur S. Clibborn, «Testimony», *Divine Life* 5, diciembre de 1881, p. 114.

35 «Enquiries Answered», *Divine Life* 1, 15 de junio de 1877, p. 35.

36 Asa Mahan, «Questions Answered», *Divine Life* 6, diciembre de 1882, pp. 109-110.

37 Asbury Lowrey, «Is The Baptism of the Holy Ghost a Third Blessing?», *Divine Life* 3, setiembre de 1879, p. 47.

38 *Ibid.*

39 George Douglas Watson, *The Secret of Spiritual Power*, Christian Witness, Boston, 1894; reimpreso, Newby Book Room, Noblesville, Ind., sin fecha, p. 3.

40 Edwin Pope, «'With fire' as well as 'with the Holy Ghost'», *Divine Life*, octubre de 1885, p. 95.

41 Sobre Irwin, ver la obra de Vinson Synan, *The Old-Time Power*, Advocate Press, Franklin Springs, Ga., 1973, una historia de la Iglesia Pentecostal de la Santidad, especialmente el capítulo 5, y *The Holiness Pentecostal Movement in the United States*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1971, capítulo 3. Ver asimismo la tesis de Craig Fankhauser, «The Heritage of Faith: An Historical Evaluation of the Holiness Movement in America», tesis para M.A., Pittsburg State University, 1983, especialmente cap. 6.

42 Sus dos afirmaciones más importantes parecen estar en los tratados, *The Baptism of Fire* y *Pyrophobia*. El primero, una descripción de su propia experiencia, apareció por primera vez en *Way of Faith* 6, 13 de noviembre de 1895, p. 2, y en *Way of Faith* 7, 28 de octubre de 1896, p. 2.

43 *Pyrophobia*, p. 2.

44 *Constitution and General Rules of the Fire-Baptized Holiness Church*, Live Coal Press, Royston, Ga., 1905, p. 3.

45 Ver Vinson Synan, *The Old-Time Power*, p. 93, y también una parodia de este esquema por A. M. Hills, «Fanaticism Among Holiness People», *Holiness Advocate*, 1 de abril de 1903, p. 5.

46 S. P. Jacobs, «Receiving the Holy Spirit», *Canadian Methodist and Holiness Era* 2, 13 de setiembre de 1893, p. 146, aparentemente «seleccionado» de *Divine Life*, y más tarde reimpreso por los metodistas de Canadá, con un ensayo por R. C. Horner, bajo el título *Power for Service*, William Briggs, Toronto, sin fecha, pp. 3-18. Ver también S. P. Jacobs, *The Real Christian*, S. P. Jacobs, 1899.

47 Sobre Horner, ver Brian R. Ross, «Ralph Cecil Horner: A Methodist Sectarian Deposed, 1887-1895», *Journal of the Canadian Church Historical Society* 19, marzo-junio de 1977, pp. 94-103, y Harold William Pointen, «The Holiness Movement Church in Canada», una tesis M. A. sin publicar de Emmanuel College de Victoria University, 1950.

48 R. C. Horner, *Notes on Boland; or, Mr. Wesley and the Second Work of Grace*, McDonald and Gill, Boston y Chicago, 1893; asimismo William Briggs, Toronto, 1893.

49 Ralph C. Horner, *Pentecost*, William Briggs, Toronto, 1891, p. 138.

50 R. C. Horner, *Bible Doctrines*, Holiness Movement Publishing House, Ottawa, 1909. Compárense las expresiones un tanto menos wesleyanas de este movimiento, de Wilfred Flower, *The Promise of the Father; or, The Theology of the Third Blessing*, con una introducción de R. C. Horner, Holiness Movement Publishing House, Ottawa, 1906; reimpreso por Christian Standard Publishing House, Brockville, Ont., 1931.

51 *Ralph C. Horner, Evangelist: Reminiscences from His Own Pen, also Reports on Five Typical Sermons*, publicado para Mrs. A. E. Horner por Standard Church Book Room, Brockville, Ont., sin fecha, pp. 13-14.

52 Ver, por ejemplo, W. J. Nesbitt, «Holiness and Power», *Holiness Era* 7, 20 de abril de 1898, p. 60.

53 Ver las refutaciones a las enseñanzas de Horner tales como las de Peter Wiseman, quien salió de la Iglesia del Movimiento de la Santidad, *Entire*

Sanctification Before Pentecost: Is It Methodistic and Scriptural?, Christian Witness, Chicago, 1934; John R. Church, de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, *Which is Right? One- Two- or Three-Works of Grace?*, Pentecostal Publishing, Louisville, sin fecha; Charles V. Fairbairn, un metodista canadiense que llegó a ser obispo de la Iglesia Metodista Libre, *Purity and Power; or, the Baptism with the Holy Ghost*, Christian Witness, Chicago, 1930.

54 Ver Horner, *Bible Doctrines*, especialmente el volumen 2.

55 Horner, *Pentecost*, p. 140.

56 Synan, *The Old-Time Power*, p. 84.

57 He visto de Ralph C. Horner, *Feast of 1905, Feast of 1907* y *Feast of 1909*, Holiness Movement Publishing House, Ottawa, 1905, 1907 y 1909, cada uno de los cuales termina con «testimonios» y «experiencias» de los participantes.

58 Ver Ross, «Ralph Cecil Horner», especialmente p. 99.

59 R. C. Horner, *Wesley on Prostration, etc.*, William Briggs, Toronto, 1889, una colección de pasajes extraídos del diario y de las cartas de Wesley, sobre «postración, gritos y risas» como ocurrieron durante el ministerio de Wesley; y W. B. Burns, *Demonstrations of the Spirit*, Holiness Movement Publishing House, Ottawa, 1908, una edición reducida de un trabajo anterior de G. W. Henry, *Shouting: Genuine and Spurious*, publicado y encuadernado por el autor, Oneida, N. Y., 1859.

60 Charles G. Finney, «The Enduement of Power», agregado a la obra de Asa Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost*, Elliot Stock, Londres, sin fecha, especialmente pp. 231-234.

61 Estas mujeres eran «Sister Hawxhurst» y «Auntie Sarah Cooke». El relato de esta última acerca del evento puede encontrarse en Sarah A. Cooke, *The Handmaiden of the Lord; or, Wayside Sketches*, S. B. Shaw, Chicago, 1900, pp. 42-43, bajo el título «Mr. Moody's Pentecost».

62 Estas palabras son de «Mr. Moody, al relatar el incidente años después», en el informe de su hijo William R. Moody, *The Life of Dwight L. Moody*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1900, p. 147. El relato más largo se encuentra en J. C. Pollock, *Moody: A Biographical Portrait of the Pacesetter in Modern Mass Evangelism*, Macmillan, Nueva York, 1963, pp. 84-91.

63 «Mr. D. L. Moody on the Baptism of the Holy Spirit», en *King's Highway, a Journal of Scriptural Holiness* 8, Londres, 1879, p. 66.

64 W. H. Daniels, ed., *Moody: His Words, Work, and Workers*, Nelson and Phillips, Nueva York, 1877, pp. 396-403.

65 D. L. Moody, *Secret Power; or The Secret of Success in Christian Life and Christian Work*, Fleming H. Revell, Chicago, 1881.

66 Stanley N. Gundry, *Love Them In: The Proclamation Theology of D. L. Moody*, Moody, Chicago, 1976, p. 154.

67 Las diferencias entre Moody y Torrey pueden captarse más facilmente haciendo una comparación cuidadosa de los sermones de días sucesivos durante las conferencias de 1894 en Northfield: D. L. Moody, «The Anointing of the Holy Spirit for Service», y R. A. Torrey, «The Baptism with the Holy Spirit», en D. L. Pierson, ed., *Northfield Echoes*, Conference Book Store, East Northfield, Mass., 1894, pp. 323-328 y 329-339.

68 Esto aparece en el cap. 7 del libro de amplia circulación de R. A. Torrey, *Why God Used D. L. Moody*, Moody Bible Institute, Chicago, 1923; reimpreso por Banner Publications, Monroeville, Pa., sin fecha, pp. 55-63.

69 R. A. Torrey, *How to Obtain Fullness of Power*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1897.

70 R. A. Torrey, *The Baptism With the Holy Spirit*, Fleming H. Revell, Nueva York, [c. 1895 y 1897].

71 *Ibid.*, pp. 9-14.

72 *Ibid.*, p. 15.

73 A. M. Hills, *Pentecost Rejected and the Effect on the Churches*, God's Revivalist Office, Cincinnati, 1902.

74 Ver William G. McLoughlin, Jr., *Modern Revivalism*, Ronald Press, Nueva York, 1959, pp. 377ss., y Ford C. Ottman, *John Wilbur Chapman*, Doubleday, Page, Nueva York, 1920.

75 J. Wilbur Chapman, *Received Ye the Holy Ghost?*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1894.

76 Ford C. Ottman, *Have Ye Known the Holy Ghost?*, Evangelistic Publishing, Albany, 1895.

77 Sobre este movimiento, ver David D. Bundy, *Keswick: A Bibliographic Introduction to the Higher Life Movements*, Occasional Bibliographical Papers de la Biblioteca B. L. Fisher, número 3, Fisher Library, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Ky., 1975. La interpretación más corriente es la de Steven Barabas, *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention*, Fleming H. Revell, Westwood, N. J., 1952. Una colección representativa de trabajos presentados en las convenciones puede encontrarse en la obra de Herbert F. Stevenson, *Keswick's Authentic Voice*, Zondervan, Grand Rapids, 1959, aunque se consiguen más detalles por lo general en el anuario *Keswick Week*.

78 La más reciente síntesis de estas relaciones se encuentra en Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, cap. 4, resumida en «From Vineland and Mannheim to Brighton and Berlin: The Holiness Revival in Nineteenth Century Europe», *Wesleyan Theological Journal* 9, primavera de 1974, pp. 15-27.

79 Informe obtenido en *Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness Held at Oxford August 29 to September 7, 1874*, distribuido por una cantidad de editoriales de los Estados Unidos, como Willard Tract Repository, Fleming H. Revell, y otras.

80 *Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness Held at Brighton, May 29 to June 7, 1875*, W. J. Smith, Brighton; S. W. Partridge, Londres, 1875.

81 Acerca de estas enseñanzas, ver Barabas, *So Great Salvation*, y Bishop Handley C. G. Moule, y otros, *Holiness by Faith: A Manual of Keswick Teaching*, Religious Tract Society, Londres, 1904.

82 Estas opiniones se reflejan en los informes mencionados más arriba, aunque no proporcionan textos concretos que reflejen las enseñanzas de Mahan de ese momento.

83 Para obtener mayor bibliografía y las listas de los trabajos de estas figuras, ver Bundy, *Keswick*, y Charles E. Jones, *A Guide to the Study of the Holiness Movement*, la tercera parte, dedicada a los «Movimientos de Keswick», Scarecrow Press, Metuchen, N. J., 1974, pp. 485-511.

84 Ver la exposición de A. B. Simpson sobre estos temas, en *The Four-Fold Gospel*, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1890, reimpreso en 1925 con una introducción de Frederic H. Senft, o una exposición anterior titulada «The Fullness of Jesus», en G. P. Pardington, *Twenty-Five Wonderful Years, 1889-1914: A Popular Sketch of the Christian and Missionary Alliance*, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1914, cap. 3.

85 Simpson, *The Four-Fold Gospel*, ed. 1925, pp. 33, 46.

86 *Ibid.*, pp. 39-40.

87 A. J. Gordon, *The Two-Fold Life; or, Christ's Work for Us and Christ's Work in Us*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1895, p. 12.

88 A. J. Gordon, *The Ministry of the Spirit*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1894, pp. ix-x.
89 *Ibid*., p. 67.
90 *Ibid*., pp. 69-70.
91 A. B. Simpson, *The Holy Spirit; or, Power from on High*, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1895-1896, 2, p. 43.

Capítulo V

1 Morton T. Kelsey, *Healing and Christianity in Ancient Thought and Modern Times*, Harper and Row, Nueva York, 1976.
2 Evelyn Frost, *Christian Healing*, A. R. Mowbray, Londres, 1940.
3 En una carta al Elector de Brandemburgo, fechada el 4 de diciembre de 1539, y citada por Benjamin B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1918; reimpreso por Banner of Truth, Londres, 1972, p. 306. Ver también el comentario de Lutero sobre la extremaunción en «La cautividad babilónica de la Iglesia» en *Obras de Martin Lutero*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967, 1, pp. 252ss.
4 Ver Morton Kelsey, *Healing and Christianity*, p. 233, y Bengt R. Hoffman, *Luther and the Mystics*, Augsburg, Minneapolis, 1976; el autor está convencido de que Lutero sostuvo, en efecto, una forma de sanidad carismática, al tratar la cuestión en las pp. 195-201.
5 Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids, 1988, libro 4, cap. 19, sec. 19, pp. 1154-1155.
6 Ver el artículo de Owen, Discourse on Spiritual Gifts en *The Works of John Owen*, William Gould, ed., T. y T. Clark, Edimburgo, 1862, vol 4, cap. 4, pp. 462-463.
7 En *Counterfeit Miracles*.
8 Ver Henry J. Cadbury, ed., *George Fox's «Book of Miracles»*, University Press, Cambridge, 1948. «Milagros de Sanidad» también son descriptos en su *Journal*.
9 W. B. Godbey, *Spiritual Gifts and Graces*, God's Revivalist Office, Cincinnati, 1895, p. 27.
10 Dudley Wright, ed., *The Epworth Phenomena*, William Rider and Son, Londres, 1917. Comparar con el artículo de J. Gordon Melton, «John Wesley and the Supernatural» en *Spiritual Frontiers* 6/7, otoño-invierno de 1974, pp. 115-133, y algo similar en el capítulo 9 de Paul Lambourne Higgins, *John Wesley: Spiritual Witness*, T. S. Denison, Minneapolis, 1960, que también representa la perspectiva del grupo Spiritual Frontiers Fellowship.
11 Ver la moderna edición de la obra de Wesley, *Primitive Physic*, con una introducción de A. Wesley Hill, Epworth, Londres, 1960, y el tratamiento más extenso del editor en *John Wesley Among the Physicians: A Study of Eighteenth-Century Medicine*, Epworth, Londres, 1958.
12 Kelsey, *Healing and Christianity*, p. 235, especialmente la lista de citas en la nota 44.
13 *The Journal of the Rev. John Wesley, A. M.*, Nehemiah Curnock ed., Epworth, Londres, 1912, 3, pp. 55-56.
14 Carta del 16 de noviembre de 1762 al Dr. Warburton, Obispo de Gloucester, en la edición de Telford de las cartas de Wesley, *Letters*, 4, p. 344.
15 Ver Endre Zsindely, *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus*, Zwingli Verlag, Zurich, 1962, especialmente la sección 3C sobre «Gebetsheilung im Pietismus».
16 John Albert Bengel, *Gnomon of the New Testament*, revisión y edición de Andrew Faussett, T. y T. Clark, Edimburgo, 1857, 1, pp. 575-576.
17 Ver los comentarios de Bengel sobre Santiago 5.14 en *Gnomon*, 5, pp. 39-40.

18 Este desarrollo fue esbozado por William G. Bodamer, Jr., «The Life and Work of Johann Christoph Blumhardt», tesis doctoral, Seminario Teológico de Princeton, 1966, pp. 161-171.
19 *Ibid*., pp. 34-44.
20 El informe de Blumhardt sobre este evento se difundió ampliamente, pero contra su voluntad. Ver *Blumhardt's Battle: A Conflict with Satan*, traducción de Frank S. Boshold, Thomas E. Lowe, Nueva York, 1970.
21 Bodamer, «The Life and Work of Johann Christoph Blumhardt», pp. 44-45.
22 Ver *Answers to Prayer; or, Dorothea Trudel*, Henry Hoyt, Boston, sin fecha.
23 Ver Arthur T. Pierson, *Forward Movements of the Last Half Century*, Funk and Wagnalls, Nueva York y Londres, 1905, especialmente el capítulo 9, «The Growth of Faith-Work».
24 La literatura sobre Müller es muy extensa y comienza en 1837 con la publicación del propio Müller de la primera sección de *A Narrative of Some of the Lord's Dealings with George Müller, written by himself*, posteriormente recogida por Fred Bergin en su *Autobiography of George Müller*, cuya edición centenaria de 1905 contiene un prefacio y capítulo final por Arthur T. Pierson, J. Nisbet, Londres, 2da. ed., 1906. En 1861 el presidente retirado de la Brown University, Francis Wayland, escribió una introducción elogiosa en la edición americana de las primeras secciones bajo el título *The Life of Trust*, H. Lincoln Wayland ed., Gould and Lincoln, Boston, 1861. La biografía más completa publicada hasta la fecha parece ser la de Roger Steer, *George Müller: Delighted in God*, Harold Shaw, Wheaton, Ill., 1975.
25 Ver en sus conferencias, la número 4, sobre «La oración de triunfo», y la 5, sobre «La oración de fe», en la obra de Charles G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*, Leavitt, Lord, Nueva York, 1835, edición crítica de William McLoughlin, Harvard University Press, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1960, pp. 52-88.
26 R. Kelso Carter, *«Faith Healing» Reviewed*, Christian Witness, Boston y Chicago, 1897, p. 109. Para algo más general acerca de Cullis, ver W. H. Daniels, *Dr. Cullis and His Work*, Willard Tract Repository, Boston, 1885; W. E. Boardman, *Faith-Work; or, the Labours of Dr. Cullis in Boston*, W. Isbister, Londres, 1874; y Raymond Cunningham, «From Holiness to Healing: The Faith Cure in America, 1872-1892», *Church History* 43, diciembre de 1974, pp. 499-513, en gran parte extraído de su trabajo «Ministry of Healing: The Origins of the Psychotherapeutic Role of the American Churches», tesis doctoral, Johns Hopkins University, 1965.
27 Boardman, *Faith-Work*, pp. 22-23.
28 Charles Cullis, *Faith Cures; or, Answers to Prayer in the Healing of the Sick*, Willard Tract Repository, Boston, 1879, p. 13.
29 *Dorothea Trudel; or, The Prayer of Faith*, con una introducción de Charles Cullis, tercera edición, Willard Tract Repository, Boston, 1872.
30 Daniels, *Dr. Cullis and His Work*, p. 339.
31 W. E. Boardman, «The Lord That Healeth Thee», Morgan and Scott, Londres, 1881, pp. 10-11. Este libro también fue publicado en los Estados Unidos, bajo el título *The Great Physician*, Willard Tract Repository, Boston, 1881.
32 *Ibid*., p. 11.
33 *Ibid*., p. 47.
34 Mary M. Boardman, *Life and Labors of the Rev. W. E. Boardman*, D. Appleton, Nueva York, 1887, p. 232.
35 Señora M. Baxter, *Divine Healing*, Christian Herald, Brighton, sin fecha. Esta obra consiste en artículos reim-

presos del *Christian Herald and the Prophetic News.*

36 Carrie F. Judd, «Faith Reckonings» en *Triumphs of Faith* 1, enero de 1881, pp. 2-3. Este editorial se publicó también como tratado con el apellido de casada de la autora, Señora de Montgomery.

37 R. L. Stanton, *Gospel Parallelisms: Illustrated in the Healing of Body and Soul*, Office of Triumphs of Faith, Buffalo, 1884, p. 13.

38 *Ibid.*, pp. 15-17.

39 *Ibid.*, p. 152.

40 *Ibid.*, p. 174.

41 Narrado en *The Life of A. B. Simpson*, por A. E. Thompson, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1920, cap. 8.

42 *Ibid.*, p. 64.

43 A. B. Simpson, *The Gospel of Healing*, edición revisada, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1915, p. 34; ver *The Lord for the Body*, Christian Alliance Publishing, Nueva York, 1925, p. 29. El segundo libro ampliaba *The Discovery of Divine Healing*, publicado en 1903.

44 Simpson, *The Gospel of Healing*, p. 70.

45 A. J. Gordon, *The Ministry of Healing: Miracles of Cure in All Ages*, H. Gannett, Boston, 1882, p. 16. Sobre las enseñanzas de Gordon, ver el cap. 2 de Ernest B. Gordon, *Adoniram Judson Gordon: A Biography*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1896.

46 Gordon, *The Ministry of Healing*, p. 43.

47 Robert Kelso Carter, *The Atonement for Sin and Sickness; or, a Full Salvation for Soul and Body*, Willard Tract Repository, Boston, 1884, pp. 12-13.

48 *Ibid.*, p. 17.

49 *Ibid.*, p. 38.

50 *Ibid.*, p. 1.

51 *Ibid.*, p. 38.

52 Una descripción de este desarrollo está incluida en el apéndice a la obra de R. Kelso Carter, «*Faith Healing*» *Reviewed*, pp. 153-161.

53 *Ibid.*, p. 167.

54 Esta carta aparece en Boardman, «*The Lord That Healeth Thee*», pp. 135-138.

55 *Ibid.*, p. 138.

56 William McDonald, *Modern Faith Healing*, McDonald and Gill, Boston, 1892. Este resumen pertenece a Carter, «*Faith Healing*» *Reviewed*, p. 13.

57 Daniel Steele, *Half Hours with St. Paul*, McDonald and Gill, Boston, 1894, especialmente el cap. 35, «Faith Healing», p. 250.

58 Asbury Lowrey, «Spirit Leading and Other Truths Carried to Excess» en *Divine Life and Bible Expositor* 20, mayo de 1893, p. 133.

59 N. Hammond Follin, en la introducción a J. N. Short, *Divine Healing*, Christian Witness, Chicago, sin fecha, p. 1.

60 C. B. Jernigan, *Pioneer Days of the Holiness Movement in the Southwest*, Pentecostal Nazarene Publishing House, Kansas City, Mo., [1919], p. 165.

61 B. T. Roberts, «The Lord Our Healer» en *Earnest Christian and Golden Rule* 4, julio de 1862, pp. 1-7.

62 Asa Mahan, «Faith-Healing», *Earnest Christian* 48, setiembre de 1884, p. 76.

63 Godbey, *Spiritual Gifts and Graces*, p. 25.

64 *Ibid.*, p. 27.

65 Rees, *The Ideal Pentecostal Church*, p. 81.

66 S. B. Shaw, ed., *Echoes of the General Holiness Assembly Held in Chicago May 3-13, 1901*, S. B. Shaw, Chicago, sin fecha, p. 31.

67 *Guide to Holiness* 75, julio de 1901, p. 23.

68 No he logrado encontrar exactamente cuál era la posición de la tradición «avivamentista» de Moody/Torrey, en esta cuestión. Las biografías tradicionales guardan completo silencio sobre aquellas cuestiones, y la investigación

de los trabajos más importantes de Moody revela poco. Moody evidentemente evitaba referirse a ellas, y aparentemente, a partir de ciertas referencias en temas acerca de la oración, no hubiera acogido ninguna doctrina mecánica sobre «la oración de fe». Acerca de Torrey, ver T. J. Shanks, ed., *College Students at Northfield*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1888, pp. 201-203. Lo mismo que en el caso del bautismo del Espíritu, Torrey parece involucrarse más, pero su libro – una defensa de la sanidad milagrosa y una doctrina moderada de la sanidad por medio de la expiación, si bien critica los extremos tales como negarse a usar «medios» – fue escrito en 1924, cerca de un cuarto de siglo después del surgimiento del pentecostalismo, movimiento que Torrey aborrecía. Como sucedía en muchas partes, Torrey pudo haber modificado sus enseñanzas para evitar cualquier confusión con las doctrinas pentecostales. Su libro se titulaba *Divine Healing*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1924; reimpreso, Baker, Grand Rapids, 1974. Ver asimismo el análisis sobre Torrey en J. Sidlow Baxter, *Divine Healing of the Body*, Zondervan, Grand Rapids, 1979, pp. 96-97. Sí sabemos que en una oportunidad Torrey le pidió a John Alexander Dowie que orara por su hija. Dowie aprovechó este incidente en su revista *Leaves of Healing* 5, 8 de abril de 1899, pp. 457-464. Hay una breve referencia a este episodio en la tesis doctoral de Edith Lydia Waldvogel, «The 'Overcoming Life': A Study of the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism», Harvard University, 1977, pp. 123-124.

69 Ver el apéndice que contiene «Full Report of the First General Convention of the Divine Healing Association», preparado para John Alexander Dowie y la señora Dowie, en *Our Second Year's Harvest*, International Divine Healing Association, Chicago, 1891, pp. 172, 174-175.

70 *Ibid.*, p. 168.

Capítulo VI

1 Asambleas de Dios, *Combined Minutes, First General Council (1914)*, p. 2, citado por Robert Mapes Anderson en *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Oxford University Press, Nueva York, 1979, p. 79.

2 Ver Anderson, *Vision of the Disinherited*, cap. 5, «The Pentecostal Message». David William Faupel, del Seminario Teológico Asbury, Wilmore, Kentucky, sostiene esta posición en una disertación para la Universidad de Birmingham, Inglaterra.

3 Neill Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, número 6, Oliver and Boyd, Edimburgo, 1957, p. 33. Ver asimismo Marie E. Isaacs, *The Concept of the Spirit*, Heythrop Monographs 1, Londres, 1976, y Eduard Schweizer y otros., *Spirit of God*, Adam y Charles Black, Londres, 1960.

4 Sobre el montanismo, ver especialmente Maurice Barnett, *The Living Flame: Being a Study of the Gift of the Spirit in the New Testament With Special Reference to Prophecy, Glossolalia, Montanism and Perfection*, Epworth, Londres, 1953.

5 Para ver el uso que Joachim de Fiore hace de textos e imágenes apocalípticas, ver los trabajos de Marjorie Reeves, especialmente *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, SPCK, Londres, 1976.

6 Los cinco volúmenes de *Collected Writings of Edward Irving*, ed. G. Carlyle, Alexander Strahan, Londres, 1864, son complementados por dos volúmenes de *The Profetical Works of*

Edward Irving, Alexander Strahan, Londres, 1867. Ver asimismo C. Gordon Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving*, Darton, Longman and Todd, Londres, 1973.

7 A. C. Dixon, ed., *The Person and Ministry of the Holy Spirit*, Wharton, Barron, Baltimore, [1891].

8 *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation, Dogmatics*, Lutterworth, Londres, 1962; publicación original en alemán, 1960, 3, p. 400. Quien me hizo conocer este pasaje fue J. Rodman Williams en su ponencia, «The Holy Spirit and Eschatology», un trabajo presentado en la conferencia anual de 1980, de la Society for Pentecostal Studies (Sociedad de Estudios Pentecostales), y publicado en *Pneuma* 3, otoño de 1981, pp. 54-58. Williams, un líder del ala presbiteriana del movimiento carismático, comenta que él mismo «no sentía gozo en la expectativa del regreso del Señor» hasta que «conoció el Espíritu Santo». Desde entonces, dice, «apenas puedo aguardar hasta su plena manifestación». Este comentario, y la cita de Brunner, no aparecen, sin embargo, en la versión publicada.

9 Esta historia ha sido más recientemente relatada por Timothy P. Weber en *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillenalism, 1875-1925*, Oxford University Press, Nueva York, 1979; versión revisada, Zondervan, Grand Rapids, 1983, y antes de eso, Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

10 Ver especialmente los trabajos de Melvin E. Dieter y William Menzies en Vinson Synan, ed., *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, Logos International, Plainfield, N. J., 1975, y de Edith Lydia Waldvogel, «The 'Overcoming Life': A Study of Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism», tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1977, pp. 123-124.

11 Sobre el dispensacionalismo, ver Daniel P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1980; Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1960; C. Norman Kraus, *Dispensationalism in America*, John Knox, Richmond, 1958.

12 Algunas de las ideas contenidas en estos dos párrafos se las debo a conversaciones con el profesor Gerald T. Sheppard, de Emmanuel College, Toronto, y su ponencia «Pentecostals and Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship», presentada en 1983 en la reunión anual de la Sociedad de Estudios Pentecostales y publicada con el título de «Pentecostalism and the Hermeneutics of Dispensationalism: Anatomy of an Uneasy Relationship», en *Pneuma* 6, otoño de 1984, pp. 5-33.

13 Además de la literatura citada en otras notas, he encontrado particularmente útil un estudio de Robert K. Whalen, «Millenarianism and Millennialism in America, 1790-1880», tesis doctoral, Universidad de Nueva York, Stony Brook, 1971.

14 Los sermones, sin embargo, no se publicaron hasta 1715. Sólo están incluidos en algunas ediciones de las obras de Howe, pero han sido citados por Iain H. Murray en *The Puritan Hope: A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy*, Banner of Truth, Londres, 1971, pp. 241-255.

15 En este controvertido tema de la escatología puritana sigo el punto de vista de Iain H. Murray, *The Puritan Hope*, y de los autores de Peter Toon, ed., *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*, James Clarke, Londres, 1970.

16 Así es que Jürgen Moltmann afirmará que su «teología de la esperanza» puede verse como una elaboración de la dinámica del pietismo (Notas tomadas de sus conferencias «*Glauben und Wissen*», Tubinga, semestre de verano, 1980).

17 Estas cuestiones han sido bien analizadas por K. James Stein, «Philipp Jakob Spener's Hope for Better Times for the Church-Contributions in Controversy», *Covenant Quarterly* 37, agosto de 1979, pp. 3-20.

18 El *Gnomon* existe de varias formas, y las últimas versiones inglesas han sido modificadas para concordar con las visiones escatológicas posteriores, cuando la cronología falló y no se concretó en el siglo XIX, como se había anticipado. La cronología de Bengel ha sido reproducida en detalle por J. C. F. Burk en *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel*, William Ball, Londres, 1837, pp. 291-293. Ver asimismo de Gottfried Mälzer, *Johann Albrecht Bengel: Leben und Werk*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1970, pp. 220ss.

19 Ver, por ejemplo, Harris Franklin Rall, *Was Wesley a Premillennialist?*, Methodist Book House, Nueva York, 1921, originalmente publicado en, *Modern Premillennialism and the Christian Hope*, Abingdon, Nueva York, 1920, donde afirma que no era premilenario. Para la posición contraria, ver Nathaniel West, *John Wesley and Pre-millennialism*, God's Revivalist, Cincinnati, 1894.

20 Citado del prefacio de sus «Notes of the Revelation of Jesus Christ» en *Explanatory Notes* (diversas ediciones).

21 Carta al «Señor Cristopher Hopper» sin fecha excepto el año 1788; reimpreso en la edición de Jackson de 1872 de las obras completas de Wesley, 12, p. 319.

22 El análisis más iluminador sobre este tema es el de Clarence L. Bence, «Processive Eschatology: A Wesleyan Alternative», en *Wesleyan Theological Journal* 14, primavera de 1979, pp. 45-59. Ver asimismo su tesis vinculada con este tema, «John Wesley's Theological Hermeneutic», tesis doctoral, Emory University, 1981.

23 *The Portrait of St. Paul*, Phillips and Hunt, Nueva York, sin fecha, pp. 168-169. Esta y otras citas se encuentran en una sección titulada «el verdadero ministro cree y predica las tres grandes promesas de Dios, junto con las tres grandes dispensaciones de la gracia», y se encuentra en la segunda parte del libro, tal como ha sido reimpreso en las diferentes versiones de las obras de Fletcher.

24 John Fletcher, «Letter to Wesley», *Arminian Magazine* 16, 1793, pp. 370-376, 409-416.

25 John Fletcher, «A Letter on the Prophecies», presumiblemente dirigida a Wesley, sobre las base de evidencias internas, en *The Works of Rev. John Fletcher*, John Kershaw, Londres, 1826, 4, pp. 529-550.

26 Ver, por ejemplo, de Arnold Ehlert, *A Bibliographic History of Dispensationalism*, Baker, Grand Rapids, 1965, pp. 41-42. Este breve libro toma artículos de *Bibliotheca Sacra*, vols. 101-102.

27 Estas palabras han sido tomadas de la exposición de Wesley sobre la petición «Venga tu reino», del Padrenuestro, tal como aparece en su sexto sermón sobre «El Sermón del Monte», que generalmente aparece bajo el número 26 en las ediciones de sus sermones.

28 Carta del 5 de marzo de 1743/4 a William McCulloch, reimpresa en Jonathan Edwards, *The Great Awakening*, *Works of Jonathan Edwards*, C. C. Goen ed., Yale University Press, New Haven, 1972, 4, p. 560.

29 C. C. Goen, «Jonathan Edwards: A New Departure in Eschatology», *Church History* 28, marzo de 1959, pp. 25-40.

30 Edwards, «The Distinguishing Marks» en *The Great Awakening*, 4, p. 281.
31 No he visto el sermón de Bellamy, pero ha sido aparentemente agregado a la edición de 1794 de la obra de Edwards, *Humble Attempt.* Samuel Hopkins, *A Treatise on the Millennium*, Isaiah Thomas and Ebenezer Andrews, Boston, 1793; reimpreso Arno Press, Nueva York, 1972.
32 «The Pernicious Attitude of the Church on the Reforms of the Age», en una serie de «cartas» publicadas por Finney en *Oberlin Evangelist.* Esta carta se publicó originalmente el 21 de enero de 1846, pero fue omitida de ediciones posteriores de las cartas coleccionadas en forma de libro hasta que se incluyó en Charles G. Finney, *Reflections on Revival*, compilación de Donald W. Dayton, Bethany Fellowship, Minneapolis, 1979.
33 Esto aparece en una lista de propósitos que se publicaba regularmente en los primeros números del *Oberlin Evangelist.*
34 Henry Cowles, «The Millennium—No. 1», *Oberlin Evangelist* 3, 17 de febrero de 1841, p. 28.
35 Henry Cowles, «The Millennium—No. 9», *Oberlin Evangelist* 3, 9 de junio de 1841, p. 94
36 Henry Cowles, «The Millennium—No. 10», *Oberlin Evangelist* 3, 23 de junio de 1841, p. 101.
37 *Ibid.*
38 Henry Cowles, «The Millennium—No. 11», *Oberlin Evangelist* 3, 7 de julio de 1841, p. 110.
39 Henry Cowles, «The Millennium—No. 12», *Oberlin Evangelist* 3, 21 de julio de 1841, p. 119.
40 Henry Cowles, «The Millennium—No. 23», *Oberlin Evangelist* 3, 22 de diciembre de 1841, p. 204.
41 Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress, Filadelfia, 1975, p. 11.
42 *Ibid.*, pp. 11-12.
43 *Ibid.*, pp. 17, 31.
44 *Ibid.*, p. 12.
45 *The Coming and Kingdom of Christ*, Bible Institute College Colportage Association, Chicago, [1914], pp. 75-76.
46 *D. L. Moody at Home*, Morgan and Scott, Londres, [1910], p. 163.
47 A. T. Pierson, «World Wide Evangelism» en *Prophetic Studies of the International Prophecy Conference, Chicago, 1886*, Fleming H. Revell, Chicago, 1886, p. 31.
48 Ver, por ejemplo, la influyente defensa del premilenarismo de W. E. Blackstone, *Jesus is Coming*, Fleming H. Revell, Nueva York, 1898, traducido a unos cuarenta idiomas, o también estudios más recientes como el de Henry Clay Morrison, *Is the World Growing Better, or Is the World Growing Worse?*, Pentecostal Publishing, Louisville, 1932.
49 El estudio más reciente de la teología de Moody es el de Stanley N. Gundry, *Love Them In: The Proclamation Theology of D. L. Moody*, Moody, Chicago, 1976. Sobre Torrey, ver Roger Martin, *R. A. Torrey: Apostle of Certainty*, Sword of the Lord, Murfreesboro, Tenn., [1976].
50 G. W. Wilson, *The Signs of Thy Coming*, Christian Witness, Boston, 1899.
51 Daniel Steele, *Steele's Answers: A Substitute for Holiness, or Antinomianism Revived*, reimpreso, Schmul Publishers, Salem, Ohio, sin fecha, pp. 91-92.
52 Ver, por ejemplo, Whalen, «Millenarianism and Millennialism in America, 1790-1880».
53 A. H. Hills, *Fundamental Christian Theology*, Nazarene Publishing House, Kansas City, Mo., 1931.
54 W. B. Godbey, *An Appeal to Postmillennialists*, Pentecostal Mission Publishing, Nashville, sin fecha, pp. 5-6.

55 George D. Watson, *Steps to the Throne*, God's Revivalist, Cincinnati, [1898], p. 5.
56 W. B. Godbey y Seth Cook Rees, *The Return of Jesus*, God's Revivalist Office, Cincinnati, sin fecha, p. 16.
57 Relatado por A. M. Hills en *A Hero of Faith and Prayer; or, Life of Rev. Martin Wells Knapp, Mrs. M. W. Knapp*, Cincinnati, 1902, p. 154.
58 *Electric Shocks from Pentecostal Batteries; or, Food and Fire from Salvation Park Camp-Meeting*, M. W. Knapp, Cincinnati, 1899, p. 122.

Epílogo

1 *Electric Shocks—No.*II, *from Pentecostal Batteries; or, Pentecostal Glories from Salvation Park Camp-Meeting—1900*, M. W. Knapp, Cincinnati, 1900, pp. 3-4.
2 *Ibid.*, p. 4.
3 *Electric Shocks—No.*IV, from Pentecostal Batteries; or, Salvation Park Camp-Meetings, 1902, M. W. Knapp, Cincinnati, 1902, p. 115.
4 B. W. Huckabee, *Pentecostal Advocate*, 14 de marzo de 1907, p. 8.
5 Sobre la doctrina de Wesley acerca de la seguridad de la salvación y sus antecedentes, ver Forest T. Benner, «The Immediate Antecedents of the Wesleyan Doctrine of the Witness of the Spirit», tesis doctoral, Universidad de Temple, 1966; Arthur S. Yates, *The Doctrine of Assurance*, Epworth, Londres, 1952; Mark Noll, «John Wesley and the Doctrine of Assurance», *Bibliotheca Sacra* 132, abril-junio de 1975, pp. 161-177.
6 En cuanto a la controversia sobre el «testimonio», ver Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, Studies in Evangelicalism, número 1, Scarecrow Press, Metuchen, N.J., 1980, pp. 35-37.
7 Ray Strachey, *Group Movements of the Past and Experiments in Guidance*, Faber and Faber, Londres, 1934, p. 167.
8 *Divine Life* 16, abril de 1891, pp. 85-87. Un artículo similar bajo ese mismo nombre por el mismo autor apareció antes en *Divine Life* 10, marzo de 1887, pp. 235-237.
9 Respecto de este punto sería ilustrativa la lista compilada por William W. Menzies, *Anointed to Serve*, Gospel Publishing House, Springfield, Mo., 1971, pp. 29-33.
10 A. M. Kiergan, *Historical Sketches of the Revival of True Holiness and Local Church Polity*, Church Advocate and Good Way, Fort Scott, Kans., 1971, p. 31.
11 Lewi Pethrus, *A Spiritual Memoir*, Logos International, Plainfield, N. J., [1973] p. 20.
12 Parham, *The Life of Charles F. Parham*, pp. 51-52.

Indice de personas

Adams, Benjamín M., 58
Anderson, Robert Mapes, 99
Arthur, William, 47, 55
Barth, Karl, 82
Baxter, Sra. Michael, 86
Baxter, Richard, 19
Beecher, Edward, 40
Bell, George, 105
Bellamy, Joseph, 109
Bengel, John Albert, 81, 104-105
Benson, Joseph, 30, 45
Blumhardt, Johann Christoph, 82
Boardman, W. E., 41, 71, 84-87
Boland, Jeremiah, 66
Boole, William H., 58
Booth, William, 63
Bosanquet, Mary, 31
Bresee, Phineas, 60
Brown, Charles, 52
Brumbeck, Carl, 3
Brunner, Emil, 100
Burwash, Nehemiah, 67
Bushnell, Horace, 41
Byrum, Russell R., 62
Calvino, Juan, 78
Carter, R. Kelso, 90, 94
Carwardine, Richard, 38
Clarke, Adam, 42-43
Clibborn, Arthur S., 63
Condesa de Huntingdon, 30
Conzelmann, Hans, 34
Cowles, Henry, 45-46, 115
Cullis, Charles, 41, 71, 84-86, 88-90, 93
Chapman, J. Wilbur, 68, 71
Chiles, Robert, 42
Darby, John Nelson, 100
Davies, Edward, 60
de Fleury, Claude, 22-23
Degen, Henry V., 41, 49
Dittus, Gottliebin, 82
Dowie, John Alexander, 96-97
Dunning, H. Ray, 42
Durnbaugh, Donald, 21
Earle, A. B., 41, 63, 85
Eddy, Mary Baker, 89
Edwards, Jonathan, 43, 108-110
Ellyson, E. P., 62
Faupel, David W., 6, 99
Finney, Charles Grandison, 38, 40, 43, 45-46, 62, 68-69, 71, 73, 83, 110, 116
Fish, Henry C., 47
Fison, J. E., 34
Fletcher, John, 30-35, 42, 44-45, 48, 53, 60, 63, 105-108, 118
Fowler, Charles J., 60
Francke, August Hermann, 83
Frost, Evelyn, 77
Godbey, W. B., 94-95, 118-19
Goen, C. C., 108
Goodwin, Thomas, 19
Gordon, Adoniram Judson, 72-73, 88-90, 117, 125-26
Gossner, Johannes Evangelista, 83
Hamilton, N. Q., 100
Hanson, Paul, 113
Hills, A. M., 45, 61, 70, 118
Hollenweger, W. J., 10
Hopkins, Samuel, 109
Horner, R. C., 66-67
Horton, Stanley, 8
Huckabee, B. W., 125
Hughes, George, 51
Inskip, John, 92-93
Irwin, Benjamín Harden, 64-65, 67, 94
Jacobs, Simón P., 65-66
Javier, Francisco, 83
Joachim de Fiore, 100
Jones, Charles Edwin, xiii
Judd, Carrie F. Ver Montgomery, Carrie Judd
Keefer, Luke, Jr., 23
Keen, S. A., 58
Kellett, Norman Laurence, 24
Kelsey, Morton, 77-78, 80
Kendrick, Klaude, 6
Knapp, Martin Wells, 59, 119, 124-25
Lankford, Sarah, 39
Lindstrom, Harald, 25

Lowman, Moses, 109
Lowrey, Asbury, 64, 93, 127
Lutero, Martín, 7, 78, 137n4
McCalla, George, 90
McDonald, William, 84, 92-93
McDonnell, Kilian, 3
McKilliam, Robert, 85
McNeill, John T., 20
McPherson, Aimee Semple, 9
Mahan, Asa, 40-41, 43-44, 56-57, 59-61, 63, 68, 71-72, 94
Melanchthon, Felipe, 78
Menzies, William, 11
Merritt, Timothy, 39, 44, 49
Meyer, F. B., 72, 74
Middleton, Conyers, 26
Mix, Sra. Edward, 86
Moltmann, Jürgen, 19
Montgomery, Carrie Judd, 86-87, 92
Montgomery, George, 87
Moody, Dwight L., 68-72, 89, 116-17
Moore, Everett, 6
Morgan, G. Campbell, 72
Morgan, John, 46, 73
Morrison, H. C., 59, 62
Müller, George, 82
Murray, Andrew, 12, 72
Murray, Charlotte C., 86
Myland, D. Wesley, 14
Ottman, Ford C., 71
Outler, Albert, 27
Owen, John, 19, 78
Ozman, Agnes N., xiii, 8, 128
Palmer, Phoebe, 39, 42-44, 46, 49, 55-57, 61, 64, 126
Parham, Charles F., 4, 8, 10, 12, 128
Pearse, Mark Guy, 41
Peck, George, 40, 44
Peck, Jesse, 44
Peters, John, 38
Pethrus, Lewi, 127
Pierson, A. T., 116
Pike, J. M., 64
Pope, Edwin, 64
Pope, Howard W., 115-116
Rees, Seth Cook, 59, 61, 95, 124-125
Roberts, B. T., 94
Rogers, Hester Ann, 45
Ruth, C. W., 120
Sangster, W. E., 33
Schaff, Philip, 37
Schweitzer, Albert, 17
Schweizer, Eduard, 34
Scofield, C. I., 52
Scott, Donald, 50
Shirley, Walter, 30
Sibbes, Richard, 19
Simpson, A. B., 72-73, 88-90, 92, 97, 117, 125
Smith, Hannah Whitall, 71, 126
Smith, Robert Pearsall, 71
Smith, Timothy L., 38, 45-46, 52
Spener, Philipp Jakob, 103
Stanton, R. L., 87
Steele, Daniel, 53, 60, 84, 93, 117-118
Stoeffler, F. Ernest, 23
Sweet, William Warren, 43
Taylor, Nathaniel, 40
Telford, John, 30
Thornton, L. S., 18
Torrey, Reuben A., 68-72, 126, 139n68
Trudel, Dorothea, 82, 85
Upham, Thomas, 41, 129n19
Walters, Orville, 29
Warfield, Benjamin B., 12, 72
Watson, George D., 64, 119
Webb-Peploe, H. W., 72
Weiss, Johannes, 17
Welch, Claude, 11
Wesley, John, xv, 20-29, 32-34, 42-45, 50-52, 66, 79-81, 104-109, 134n13
Whitby, Daniel, 109
Whitefield, George, 30
Williams, Colin, 21
Wilson, Garth, 19, 117
Wood, A. Skevington, 25
Woodworth-Etter, Mary B., 15
Zeller, Samuel, 82

Indice de temas

Abolicionismo, 48-49, 56, 114
Adrian College, 56
Aldersgate, 23
Anglocatólicos 18, 22-23
Alianza Cristiana y Misionera, 9, 72, 90, 92, 97, 125
Antinomianismo, 21, 154
Arminianismo, 30, 37-38, 43, 108, 110-111, 114, 117, 139, 153
Arrepentimiento, 8, 27, 66, 90
Asambleas de Dios, 8, 99, 101, 151
Asbury College, 59
«Asociación de la santidad», 65
Avivamiento evangélico, 20, 24
Avivamientos: el de 1857-1858, 41, 47-48, 53, 84; los grandes del s. XVIII, 38, 108; el segundo, 110; el de la calle Azusa, 4, 8, 87, 128, 131
Avivamientismo: y bautismo del Espíritu Santo 57, 67-71, 74; influencia de, 38, 40, 43, 46-47, 55, 102-103, 120, 123; corrientes milenarias en, 108-112, 116-117, 125; y Wesley, 22, 43-45
Bautismo (en agua) 18
Bautismo del Espíritu Santo, i, iii, v, ix, 4-12, 18, 20, 30-31, 33, 45-47, 52-53, 55-75, 77, 91, 96, 102, 105, 107, 126, 128, 132n22, 138n75, 151n68; adicionales, 65; según Gordon, 74; Pentecostalismo y, xv, 4, 6-8, 10-11, 18, 55, 74, 102, 123; doctrina avivamientista del, 67-71, 125; y santificación, 51, 53; y lenguas, xv, 126-128; según Torrey, 69, 71; variantes de la doctrina del, 57; tema wesleyano del, 57-58 Ver también Conversión: relativo al b
«Bautismo de fuego», 7, 64-65, 67, 119
Calvinismo, 21, 30, 38, 40, 79, 111, 117
Cambio social, 48-51, 111
Carismata, 11s
«Casa de la Bendición», 88
Catolicismo, vii, xii, 20, 23, 78, 114, 119, 132, 140; y movimiento carismático, 99, 131; y pentecostalismo, xiv, 18
China Inland Mission, 71
Ciencia cristiana, 52, 89
Confirmación, doctrina de, 18
Consagración, 8, 43, 47, 63, 68, 73-74, 84, 91, 128
Conversión, 6, 20, 39, 43-44, 62, 83, 105, 112, 115, 117, 123-124, 128; de judíos 103-104, 111; y bautismo del Espíritu Santo, 8, 11, 18, 33, 69, 73. Ver también Salvación
Crisis, 29, 42, 44
Cristo, 12; ascensión, 31, 61; y bautismo del Espíritu Santo, xv, 63-64, 125; como modelo, 64, 74, 78, 90; Santificador, 88; Salvador, 85-86, 88, 131n22; Sanador, 86; «Salvador, Santificador, Sanador, y Rey que viene», 9, 72, 97, 123, 125; señales, obras y milagros, 12
Cristocentrismo vs. neumocentrismo, 25-26, 32-33, 72, 136n40
Dispensación del Espíritu Santo, 33, 59, 61, 64, 90, 106
Dispensacionalismo, 6, 15, 33, 52, 101, 107-108, 152n11
Dispensaciones, 6, 31-32, 34, 60, 64-65, 68, 101, 105-106, 138n80; de Fletcher, 31-33, 60, 63, 105-108, 118, 138n80
«Doble cura», 80
Don del Espíritu Santo, 4, 47, 59-61, 64, 69, 70, 74
Dones espirituales, 4, 12-15, 22-23, 25-26, 43, 59, 61, 66, 78-79, 82-83, 93, 97, 101, 125; extraordinarios, 26, 78, 109; Wesley sobre, 22-26, 93
«Dos bendiciones», enseñanza sobre las, 62, 65-67
Ejército de Salvación, 63
Encuentros al aire libre, campamentos, 17
Era apostólica, 12-13, 47, 78
Escatología, 15, 17, 19, 32, 34, 99-109, 113-114, 117-119, 133n44, 139n89, 152n15, 153n18; apocalíptica, 113; dispensacionalista vs. pentecostal, 101; posmilenarista vs. pentecostal, 112-113;

«profética», 113; «realizada», 28, 105, 108
Esclavitud, 48-49, 114
Espíritu Santo, el. Ver varios temas: Bautismo del E.S.; Dispensación del E.S.; Don del E.S.; Fruto del E.S.; Plenitud del E.S.; Recibir el E.S.; Ungimiento, del E.S
Espiritualismo, 52
Evangelio cuadrangular, 9-11, 14, 123
Experiencia: experiencial, 6, 12, 24, 43, 61-65, 83-85, 119, 128; posterior a otra, 6, 9, 29-30, 41, 43, 57, 62, 64-65, 72-74, 84
«Fe apostólica», la, 10, 13
Fechas, fijación de, 104s
Fruto del Espíritu Santo, 25-26, 126
Fundamentalismo: dispensacionalista, 101; controversia, 48
Gestalt de temas pentecostales, 4, 6, 15, 73, 99-100, 123
Glossolalia, 3-4, 55, 120, 129n2, 129n3, 131n22, 132n23,
Gracia, 19, 27, 42-43, 56, 63-64, 66, 77-81, 93, 109, 117-118, 153; y justificación, 20; reino de, 108; preventiva, 27, 66; «segunda obra» de, 42, 57, 60, 62-63, 93; «terapéutica», 27, 77, 80; «tres obras» de, 6-9; «dos obras» de, 6-7, 57, 62, 64; Wesley sobre, 28-29, 32-33
Guerra Civil, la, 38, 42, 46, 48-50, 55, 58, 114
Hermanos libres, 83, 100
Hermenéutica, 10-14
Iglesia: como esposa, 15; era de la, 106; perfecta, 14; primitiva, 11-12, 33, 46-47, 77, 79, 100
Iglesia Anglicana, 20-24, 27, 71-72, 79, 135n27
Iglesia Episcopal, 41
Iglesia Metodista Libre, 48, 50, 94
Igualitarismo, 49
Investimiento con poder, 11-12, 58, 68-70, 74
Israelismo británico, 101
Jesús solo, Movimiento, 6-7
Juicio, 32, 105, 118
Justificación, 10-11, 27, 29, 62, 65-66, 80, 103
Kenswick, Movimiento de, 71-72
Lenguas, hablar en, xv, 3, 5-6, 11, 14-15, 120, 123, 125-28, 131n22; y el pentecostalismo, xv, 3, 5-6, 14, 123, 125. Ver también Glossolalia
«Lenguas de fuego», 47, 53
«Limpieza de pecado», 27, 57, 61-63, 65, 68-70, 90-91
«Lluvia temprana», 14
«Lluvia tardía», ix, 10, 14-15, 133n44, 56, 99, 101
«Medios», oposición a, 89, 91, 94, 151n68
Metodismo: sobre el bautismo del Espíritu Santo, 58; en Estados Unidos, 37-38, 48-49; influencia del, 19-34, 102, 126; sobre el milenio, 107, 109-110; y pentecostalismo, 17-34; wesleyano, 48-49, 56
Milagroso, lo, 61, 78-79, 82, 109, 111
Milenarismo, 19
Milenio, el, 109-112, 114, 120
Misión de Fe Apostólica, 8
Montanismo, 100
Moralismo, 21
Mormones, 3
Motifs, 7, 22-23, 27, 37, 61, 99, 107
Movimiento de santidad, 9-10, 24-25, 39, 43, 49, 65-67, 74, 89, 93-95, 110, 117-120, 124-125, 127-128; y bautismo del Espíritu, 74, 126-128; sobre la sanidad, 90-91, 93-96; influencia de, 7, 84, 87, 123-126; y pentecostalismo, 9-10, 41, 47-53, 99, 101-102; y perfeccionismo, 72; y premilenarismo, 117-120; avivamiento, 39-41, 55; temas y lenguaje, 45-46, 51-52, 69; teología, 42-43, 52, 62-63, 72, 97, 123-124; ensenanza de «las tres bendiciones», 62-67; tradición, 59, 86, 90, 97, 101-102, 135n28
National Holiness Association, 93-94, 97, 117
Neumatología, 24, 99-100, 107. Ver también Cristocentrismo
Oberlin College, 40-41, 49, 51-52. Ver también Oberlin, teología de
Oberlin, teología de: bautismo del Espíritu Santo, 68; sobre el milenio, 110-112, 114, 120; sobre el perfeccionismo, 38, 40-46, 49-50, 53, 72, 109-110, 112; sobre la santificación, 40, 42-43, 44-45, 120
Oración: y fe, 80, 82-83, 85, 93, 95-96, 150n68; función de la, 38, 63, 78, 80, 82-

83, 85, 127-128, 131n22
Pactos, 32
Pentecostés: evento, vii-viii, 11, 13-14, 18, 30-33, 45-48, 56, 59-60, 65-68, 71, 73-74, 95, 99, 105-107, 118, 127; Wesley sobre, 143n69; «nuevo», 47
Pentecostalismo: análisis teológico, 3-15; y bautismo del Espíritu, 55-74; y catolicismo, viii, 3, 18-19; y cultura, viii, 5, 47-49, 114; y crecimiento de la iglesia, viii; definición de, 3-4; y escatología, 102; y hermenéutica, 9-13; e historia, xiii-xiv, 7; «idea», 59; lenguaje y simbolismo, 44-48; lógica interna, 8-9, 14-15; metodismo, 17-34; y premilenarismo, 99-120; y sanidad divina, 77-97; temas, 58-61, 74, 99, 123, 128; tipología de grupos, 6. Ver también *Gestalt*
Perfección, doctrina de, 24-25, 27-28, 30-31, 33, 37, 46, 49-50, 52, 55, 61, 107; carácter teleológico, 42-44; «sin pecado», 28
Perfeccionismo, ix, 37-53, 72, 77, 79, 103, 107-108, 110, 113. Ver también Oberlín, teología de
Pietismo: influencia de, 18-20, 80-82, 99, 103; teología de, 10, 103; y Wesley, 22-24, 79-80
Plenitud del Espíritu Santo, 47, 60-63, 70-72, 106, 124-125, 138n75
Poder, 12, 31, 34, 48, 51, 56-58, 61-67, 70, 71, 73, 77, 88, 97, 127-128.
Posesión demoníaca, 82
Posmilenarismo, 102-118
Premilenarismo, 8, 93, 99-120, 124, 134n13, dispensacional, 100; y movimiento de santidad, 117-120; surgimiento del, 99-120; y Wesley, 19, 134n13
Profecía, don de, 61
Protestantismo, viii, 19, 21
Puritanismo, 18-20, 78, 99, 103, 108, 125-126
Radicalismo: doctrinal, 67, 85, 89, 92, 96, 123, 126; y Wesley, 25, 50-51
Recibir el Espíritu Santo, 30-31
Redención, expiación, 32; y sanidad, 88-91, 123. Ver también Sanidad en la expiación
Reforma protestante: tradición, 38; influencia de, 57-58, 67, 125-126; sobre la sanidad, 77-79; sobre el milenio, 117
Regeneración, 8, 18, 60, 62, 70, 90, 103; bautismal, 20
Reino, 108, 110; de Cristo, 109-110; de Dios, 88; de gracia, 108; milenario, 99, 101
Resistencia pacífica, 49
Restauración, 27, 47, 86-87, 88, 101, 109
Sacramentos, 18, 20, 78
Salvación, ix, 9, 10-12, 20, 24-27, 43-44, 46, 65, 80, 96-97, 104-106, 108, 111; comPleta, 62-63, 127; y perfección, 42; «univesal», 30; Wesley sobre, 26-28
Sanidad: y el catolicismo, 18-19; corporal, 5-6, 9, 18-19, 73-74, 77-97, 117-118, 124-125, 128, 131n22; espiritual, 87-88; en la Expiación, 86-94, 92-95, 116-118, 123-126, 151n.68; favor especial, 92; instantánea, 90-91, 124; milagros de, 12, 14, 18-19, 78, 80-83, 90; y pentecostalismo, ix, 7-8, 11-13, 60-61, 77-97, 101, 116-117, 124, 127-128; y pietismo, 19-20; Simpson sobre, 72-73, 88-89, 92, 97; Wesley sobre, 79-81. Ver también Medios
Santidad de vida, 6-7, 42-43, 61-63, 67, 71, 93-94, 110-111.
Santificación, 8, 65; influencia de, 8-9, 44-46, 51-53, 57-58, 65-66, 84, 118; instantánea, 42-44, 66, 118, 123; Mahan sobre la, 63-64, 68; nazarenos sobre la, 62; pentecostal, 46-47, 51-52, 55, 57-58, 65-66, 70; proceso de, 29, 44, 73; Simpson sobre la, 72-74; Wesley sobre la, 6, 27-29, 41-45, 51-52, 66-67, 105, 108, 143n69. Ver también Santificación completa
Santificación completa, 6, 9, 28-30, 33, 40, 42-46, 51-53, 57-58, 60, 62-64, 66-68, 84, 93-95, 97, 105, 108, 110, 118, 123
Secularización, 49
«Segunda bendición», 11, 39, 40, 42, 65, 69, 72-73, 90, 118, 177
Segunda venida, la, ix, 6-9, 14, 33-34, 73-74, 96, 99-120, 125, 128, 131n22; inminencia del retorno de Cristo, 8, 14-15, 33, 49, 50, 74, 100-102, 103-104, 105-106, 109-112, 114, 131n22. Ver también Premilenarismo y Posmilenarismo

Seguridad, doctrina de la, 25
Seminario Teológico de Asbury, 59
Señales, 11-12, 15, 61, 88, 97, 127. Ver también Milagroso, lo
Soteriología, 7, 24-25, 97, 107-108, 110; y Wesley, 23. Ver también Salvación
«Tres bendiciones», enseñanza de las, 62-67
Trevecca College, 30
Trinidad, la, 6, 100
Trinitaria, la fórmula, 6
«Teología del altar», 42
Tercer mundo, 131n22
Tradiciones cristianas clásicas, 5, 12, 15, 18, 21-22, 24, 31-32
Ungimiento, del Espíritu Santo, 15, 48, 64-65; «de lo alto», 46, 107
Vida cristiana profunda, 123, 128

Indice Bíblico

Salmos
63.12 81
103 86
104.4 65

Isaias
6.1-8 65
33.14 65
53.3-5 88
63.1 81

Ezequiel
Libro de: 33
1.4-14 65
10.2-7 65

Joel
Libro de: 14, 56, 99, 133n39

Mateo
Libro de: 33
3.11 64
28.19 6
8.16-17 .... 88, 94

Marcos
6 78
16.17-18 .... 7, 81

Lucas
Libro de: 10
3.16 7
3.21,22 65
11.13 65

Juan
Libro de: 33
3.16 9

Hechos
Libro de: 8, 10-14, 30, 33, 107, 130n9
1.1-28.31 7
1.4 9
1.5 65
1.11 7
1.15 7
1.18 58
2 .... 56, 99, 133n39
2.1-4 65
2.4 .... 7, 9
2.38 6
8.14-17 18
10.44-46 7
12.29 65
19.6 .... 7, 65
38 65

Romanos
5.1 7

1ª Corintios
12-14 127

Gálatas
4.16 18

Efesios
1.13-14 19

Colosences
2.9 6

1ª Tesalonicenses
4.16-17 9

2ª Tesalonicenses
2.13 84

Santiago
Libro de: 33, 78
5.7-8 14
5.14,15 .... 7, 9, 78, 81, 85-86

1ª Juan
Libro de: 33
1.7 65

Apocalipsis
Libro de: 119
15.2 65
20 103